

Historia de Europa Oxford

LA GRECIA CLÁSICA

Robin Osborne

La *Historia de Europa Oxford*, en once volúmenes, es la obra más moderna, amena y solvente que existe para el conocimiento de la historia de Europa desde los antiguos griegos hasta nuestros días.

Este primer volumen dedicado a *La Grecia clásica* nos ofrece un completo panorama de la historia griega en el período clásico porque aborda a la vez, con el mismo rigor y profundidad, la economía, las instituciones cívivas, los conflictos políticos, las guerras o la vida privada de la antigua Grecia. Todos esos aspectos se conjugan aquí para componer un mosaico revelador de las formas de vida individual y colectiva que construyeron los griegos durante los siglos v y iv a. de C. y que constituyen la base de nuestra propia civilización occidental.







Historia de Europa Oxford

Editor de la colección: T. C. W. Blanning

La Grecia Clásica

500-323 a.C.

Edición de Robin Osborne

Traducción castellana de
Gonzalo G. Djembé





Historia de Europa Oxford

Editor de la colección: T. C. W. Blanning

PLAN DE LA OBRA:

La Grecia clásica (publicado)
Robin Osborne

Los romanos (publ. prevista: 2004)

La alta Edad Media (publ. prevista: 2004)
Rosamond McKitterick

El cenit de la Edad Media (publ. prevista: 2004)
David Power

La baja Edad Media (publ. prevista: 2003)
Malcolm Vale

El siglo XVI (publ. prevista: 2003)
Evan Cameron

El siglo XVII (publ. prevista: 2003)
Joseph Bergin

El siglo XVIII (publ. prevista: 2002)
T. C. W. Blanning

El siglo XIX (publ. prevista: 2002)
T. C. W. Blanning

Europa 1900-1945 (publ. prevista: 2002)
Julian Jackson

Europa desde 1945 (publicado)
Mary Fulbrook



EDITORIAL CRÍTICA, S. L.
Provença, 260
08008 Barcelona
e-mail: editorial@ed-critica.es
http://www.ed-critica.es
ISBN: 84-8432-309-9
Depósito legal: B. 89-2002
Impreso en España
2002. - A & M Gràfic, S. L., Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Prefacio del editor de la colección

Escribir una historia general de Europa es una tarea que presenta muchos problemas, pero lo más difícil, sin duda, es conciliar la profundidad del análisis con la amplitud del enfoque. Todavía no ha nacido el historiador capaz de escribir con la misma autoridad sobre todas las regiones del continente y sobre todos sus variados aspectos. Hasta ahora, se ha tendido a adoptar una de las dos soluciones siguientes: o bien un único investigador ha intentado realizar la investigación en solitario, ofreciendo una perspectiva decididamente personal del periodo en cuestión, o bien se ha reunido a un equipo de expertos para que redacten lo que, en el fondo, es más bien una antología. La primera opción brinda una perspectiva coherente, pero su cobertura resulta desigual; en el segundo caso, se sacrifica la unidad en nombre de la especialización. Esta nueva serie parte de la convicción de que es este segundo camino el que presenta menos inconvenientes y que, además, sus defectos pueden ser contrarrestados, cuando menos en gran parte, mediante una estrecha cooperación entre los diversos colaboradores, así como la supervisión y encauzamiento del director del volumen. De esta forma, todos los colaboradores de cada uno de los volúmenes han leído el resto de capítulos, han analizado conjuntamente los posibles solapamientos u omisiones y han reescrito de nuevo sus aportaciones, en un ejercicio verdaderamente colectivo. Para reforzar aún más la coherencia general, el editor de cada volumen ha escrito una introducción y una conclusión, entrelazando los diferentes hilos para formar una sola trenza. En este ejercicio, la brevedad de todos los volúmenes ha representado una ventaja: la necesaria concisión ha obligado a centrarse en las cuestiones más relevantes de cada periodo. No se ha hecho el esfuerzo, por tanto, de cubrir todos los ángulos de cada uno de los temas en cada uno de los países; lo que sí les ofrecemos en este volumen es un camino para adentrarse, con brevedad, pero con rigor y profundidad, en los diferentes periodos de la historia de Europa y sus aspectos más esenciales.

Tim C. W. Blanning

Sidney Sussex College
Cambridge

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento al director de la colección, Tim Blanning, y a Tony Morris y Ruth Parr, editores de la sección histórica de Oxford University Press, por la ayuda y el aliento prestados. Me siento, asimismo, en deuda con John Roberts, quien leyó amablemente y comentó con minuciosidad y agudeza los primeros esbozos de todos los capítulos.

Robin Osborne

1

La creación de la Grecia clásica

Robin Osborne

La Grecia clásica es a la vez un icono y un enigma.

¿Por qué un icono? Las formas y proporciones arquitectónicas de los edificios públicos de los siglos V y IV a.C. se han convertido en un punto de referencia para toda la arquitectura occidental moderna, ya sea para acercarse a ellas o para rechazarlas. El naturalismo selectivo de la escultura clásica, con su sensual exploración del cuerpo humano desnudo, ha colocado al arte figurativo en el centro mismo de la más importante tradición pictórica y escultórica, y es hoy prototipo del arte de una sociedad libre y confiada. Los dilemas y las crisis que acosan al individuo, la familia y la comunidad, desplegados con todos sus matices en la tragedia griega, han continuado siendo investigados por las generaciones sucesivas de escritores, desde los tiempos de Roma hasta el presente, y han adquirido un valor arquetípico como expresión esencial de la psicología humana. El relativismo de Heráclito o Protágoras, el idealismo de Platón, el escepticismo de Demócrito, son todavía hoy un reflejo de las posturas filosóficas fundamentales y, hasta no hace mucho, la argumentación filosófica debía compulsarse y acreditarse según la lógica de Aristóteles. La definición de una comunidad como la suma de sus acciones y políticas, determinadas a través de una asamblea popular, es considerada aún hoy el modelo perfecto de la práctica democrática.

¿Y por qué un enigma? El mundo de la Grecia clásica fue muy diferente al de las grandes civilizaciones precedentes, como Mesopotamia o Egipto. Era un mundo de «ciudades» minúsculas, más o menos independientes, muchas de las cuales carecían de recursos especiales y basaban su subsis-

tencia en una producción agrícola que, debido a la irregularidad de las lluvias, era altamente impredecible. Diseminadas por las costas no solo de la actual Grecia, sino también del sur de Italia, de Sicilia, el sur de Francia, Asia Menor, el Mar Negro y la Cirenaica, estas ciudades se enfrentaban frecuentemente entre sí; solo cuando el poderoso imperio persa amenazaba con una invasión en gran escala, o capitaneadas durante breve tiempo por una ciudad singular (como fue Atenas a mediados del siglo V), solo entonces se pudieron ver ejemplos significativos de colaboración. Los propios griegos afirmaban estar unidos por la sangre, las costumbres, la religión y el lenguaje, pero se trata más de similitudes que de identidad: la lengua griega se dividía en dialectos cuyas semejanzas estructurales no excluyen una diversidad lingüística tan notable que existen dudas sobre el grado de comprensión mutua; la religión griega era politeísta e incorporó el culto a numerosos dioses y héroes venerados de acuerdo con ritos locales y sacrificios de animales cuyas reglas básicas eran las mismas; asimismo, los griegos representaron mitos de origen que les unían con algunos griegos (es el caso del grupo étnico que se identificaba a sí mismo como «los dorios») y les distanciaban de otros (el linaje de los «dorios» no tenía nada en común con el de los «jonios»), pero son meras ficciones, utilizadas justamente para instaurar o eliminar distinciones étnicas. Estas características bastan para diferenciar a la Grecia clásica de las grandes civilizaciones del Próximo o Medio Oriente, pero no así respecto de otras zonas de la Europa de la Edad del Hierro. Y la historia posterior de Grecia, esto es, su conquista por parte de Roma, es compartida tanto por las civilizaciones del Próximo Oriente como por las europeas de la Edad del Hierro. Visto lo cual, ¿a qué obedecen los hitos culturales logrados por la Grecia clásica?

El presente volumen encabeza una historia de Europa precisamente porque la Grecia clásica se ha convertido en un icono. La identidad europea, en los cerca de dos mil quinientos años que han transcurrido desde aquella civilización, se ha ido formando a través de un proceso continuado de comparación y contraste con cierta imagen de la Grecia clásica; y cualquier estudio de la cultura europea —en el sentido más amplio de la palabra «cultura»— es un estudio de cómo se ha respondido a ese pasado clásico. En los próximos volúmenes de esta serie el interés se centrará en el icono: en cómo se ha manipulado una imagen determinada de Grecia, cómo se han seleccionado ciertos elementos de la historia y la cultura griegas y utilizado con fines sociales y políticos. Pero el presente libro se centra en cómo se interrelacionan todos esos elementos que en épocas poste-

riores se ha buscado explotar; de este modo los productos culturales de la época clásica se convierten en parte de los datos con los que procuraremos ver más allá de las imágenes heredadas, comprender la naturaleza del enigma griego (si no resolverlo) y reconstruir la clase de mundo que fue capaz de generar el arte, la literatura y la filosofía que han determinado cómo han sido el arte, la literatura y la filosofía europeas en los siglos posteriores.

La naturaleza de Grecia

La península helénica, que se proyecta hacia el Mediterráneo central, consiste en una serie de llanuras bajas de extensión variable y de pequeñas mesetas divididas por cadenas montañosas. La comunicación por tierra, dentro de la península, resulta difícil; y las rutas septentrionales, que la unen con Europa, son muy pobres. En cambio, su tortuoso litoral ofrece numerosos puntos de atraque y refugios naturales, por lo cual la comunicación por mar —bien sea costeando, bien sea saltando por las cadenas de islas— es relativamente sencilla. Los datos arqueológicos indican que, desde bien atrás en el tercer milenio a.C., el tráfico naval en torno al sur del Egeo debió de ser constante. Ya en época clásica, fue precisamente el mar lo que permitió a Atenas construir la enorme red de alianzas que conformaba su «imperio»; la «liga» rival, liderada por Esparta y su poderoso ejército de tierra, comprendía pocas ciudades fuera del Peloponeso.

La geografía física se unía al clima para hacer de la agricultura un recurso secundario en gran parte de la Grecia continental y las islas. Por regla general, el verano era largo, seco y ventoso, mientras que el invierno era húmedo; la lluvia que *suele* caer en la zona suroriental de la península es demasiado escasa para que el laboreo prospere sin sistemas de riego (véase la p. 36). La marcada variación interanual implica que, en los años secos, se pueden malograr por entero las cosechas incluso de los cereales más resistentes; y ni siquiera en las zonas con un régimen pluviométrico más favorable era infrecuente que se perdiera una parte del producto. Las regiones mesetarias suelen disfrutar de lluvias generosas, pero a esa altura no sobreviven todos los cereales, y su crecimiento, como el de las viñas, es ralentizado por el frío; en cuanto a los olivos, que pueden sobrevivir a la sequía, no toleran los inviernos de montaña.

Desde la Edad de Bronce, los griegos, ya fueran continentales o de las islas egeas o jonias, surcaron el mar para establecerse en otras regiones del Mediterráneo, en parte para asegurarse unas condiciones más favorables para la agricultura: Sicilia es notablemente más húmeda que la Grecia continental, y el asentamiento griego en Cirene se sitúa en una región de África con un buen régimen de lluvias. En estas regiones era posible dedicarse a los monocultivos y producir con la vista puesta en los mercados; pero en el continente griego era importante combinar la labranza con el pastoreo y cultivar un poco de todo. Era imprescindible reducir el riesgo ante lo que pudiera traer el año: almacenar una parte, consumir otra y vender una última parte de la producción, tal debía ser la estrategia de los pequeños agricultores.

El clima también tenía su efecto sobre las comunicaciones. Los inviernos húmedos —de modo extremo en las montañas— generaban torrentes infranqueables, y eran habituales, como lo son aún hoy en día, las historias de inundaciones repentinas que habían arrasado pueblos y campos. Unido a un mar impredecible, en el cual nadie pensaría siquiera en aventurarse, el invierno dificultaba sobremanera la comunicación: tanto la guerra como el comercio solían ser cuestión de la larga temporada de verano. Ningún visitante interrumpía la vida de las ciudades en los meses invernales, de modo que, tanto si se buscaba el entretenimiento como la simple supervivencia, los residentes tenían que confiar en sus propios recursos y los de sus conciudadanos.

Este paisaje agreste, trasfondo obligado de las actividades humanas en Grecia, no debía de ser muy diferente al actual. En varias zonas hay lagunas calcáreas desecadas mediante desagües artificiales; se habían intentado desecar ya desde la Edad del Bronce, con algún éxito esporádico, pero los pantanos y marismas siguieron proporcionando un recurso ausente del paisaje moderno, invariablemente drenado. Por otra parte, no parece que haya habido una deforestación masiva, como en ocasiones se ha afirmado: Grecia cuenta hoy con más bosques que hace cincuenta años, y el paisaje clásico debió de ser más ralo que el actual.

El límite entre las zonas agrestes y las cultivadas fluctuaba de acuerdo con la presión demográfica, y algunos datos apuntan a que en el siglo V, y sobre todo en el IV, el crecimiento de la población obligó a laborear algunas tierras marginales. En todas las épocas, las zonas incultas fueron explotadas sistemáticamente para la obtención de leña y alimento; el suministro de productos lácteos y cárnicos dependía de estos paisajes. Los terrenos incultos también tuvieron cierto peso en las relaciones entre las

ciudades: las montañas que las separaban eran cruzadas por pastores que aseguraban una transmisión rápida y global de las noticias y, como muestra la tragedia *Edipo rey*, no siempre la élite era la mejor informada.

El pasado preclásico: la herencia literaria

Quedan todavía algunos vestigios de la muralla, y la puerta sobre la que están los leones. Dicen que esta fue obra de los cíclopes, que construyeron la muralla de Tirinto para Preto. Entre las ruinas de Micenas hay una fuente llamada «Persea» y las cámaras subterráneas de Atreo y sus hijos, donde se guardaban sus tesoros.

Así se expresa Pausanias (II, 16, 5-6) en su guía descriptiva de Grecia, compuesta en el siglo II d.C. En varias partes del país se conservaban ruinas monumentales de la segunda mitad del segundo milenio a.C., o incluso anteriores; y cada cierto tiempo se descubrían tumbas y ofrendas sepulcrales de la Edad del Bronce (los «tesoros de Atreo», a los cuales da nombre un gobernante mítico relacionado con Micenas, eran en realidad una tumba). Pero estas ruinas de Micenas, Tirinto u otras ciudades arcaicas no eran atribuidas por los griegos a un pasado de complejas sociedades burocráticas —con el cual se han familiarizado los historiadores gracias al desciframiento de las tablillas escritas en Lineal B, fechadas en la tardía Edad del Bronce—, sino al pasado heroico que relatan la poesía épica y, sobre todo, los poemas atribuidos a Homero. Entre los hitos políticos y materiales de finales de la Edad del Bronce y la formación de las ciudades estado, que tan vigorosamente prosperaron en el siglo V a.C., se extiende un abismo que conocemos como la «época oscura»; si para nosotros está cada vez más iluminada por los hallazgos arqueológicos, la Grecia clásica no conservaba memorias de aquellos tiempos y no pervivían ruinas visibles.

La *Historia* de Heródoto —su investigación sobre «las notables y singulares empresas realizadas... por griegos y bárbaros y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento» (Proemio), compuesta en la segunda mitad del siglo V a.C.— es la fuente que nos permite conocer con más exactitud qué pensaban los griegos sobre su propio pasado. En cierto pasaje (II, 53), se afirma que fueron Homero y Hesíodo, a los cuales el autor sitúa cuatrocientos años antes de su época (es decir, a finales del siglo IX a.C.), quienes transmitieron a los griegos su conocimiento de los dioses. Sin

embargo, la creencia de Heródoto es falsa: los nombres de muchas de las divinidades del panteón clásico han aparecido en los textos en Lineal B, es decir, se remontan al menos a finales de la Edad del Bronce. Pero ello evidencia que el mundo en el que vivían los griegos de la época clásica se había construido a partir de los textos literarios, y pone de relieve igualmente las limitaciones de la memoria clásica y de la tradición oral.

A Hesíodo, que compuso su obra hacia el año 700, se le atribuían varios poemas de los cuales los dos más importantes eran un relato de la creación del mundo basado en la genealogía de los dioses —la *Teogonía*— y una descripción de cómo debe regirse la vida de un agricultor —los *Trabajos y días*—. En cuanto a Homero, no solo se le adscribía la *Ilíada* —que narra el enfrentamiento entre Aquiles y Agamenón y sus trágicas consecuencias— y la *Odisea* —que explica el azaroso viaje de regreso de Ulises (Odiseo) desde Troya hasta Ítaca—, sino también otras composiciones épicas relacionadas con los acontecimientos de Troya y una serie de himnos a los dioses más destacados. Todas estas obras refieren historias protagonizadas por unos pocos héroes griegos, pero proporcionan a su vez un punto de anclaje para una gran parte de lo que se ha denominado «mitología griega»; lo más significativo, no obstante, es que retratan un mundo en el que los extraordinarios personajes mitológicos se las han de ver con situaciones comparables a las que ocupaban a la gente corriente de las ciudades griegas.

La forma de la *Ilíada* y la *Odisea* no deja lugar a dudas: son el producto de una larga tradición poética que se remonta a la Edad del Bronce. El contenido de los poemas de Hesíodo, y particularmente de la *Teogonía*, parece tan cercano a las tradiciones del Oriente Próximo que no cabe postular que se trate de una creación independiente. En este sentido, estos textos fundacionales convierten a los griegos del siglo V en herederos no solo de un mundo de pequeñas comunidades y sus breves relatos locales, sino también de una prehistoria extensa —aunque cuidadosamente envuelta para causar mejor impresión— y sus narraciones e ideas, profundamente arraigadas en la vasta cultura indoeuropea, a la cual debían también su lengua. La política griega quizá no adeude nada a los grandes reinados dinásticos del Próximo Oriente, pero el pensamiento griego y sus formas de expresión no se hubieran desarrollado como lo hicieron de no haberles precedido los anteriores avances orientales.

La Grecia heroica de los poemas homéricos está ya fragmentada en ciudades estado independientes. Debido en parte a los lazos de parentesco entre los gobernantes, aquellas podían movilizarse y cooperar ante una amenaza exterior (como cuando Paris raptó a Helena, la mujer de Mene-

lao, mandatario espartano), pero competían entre ellas y mantenían su independencia con orgullo; un ejemplo es la reacción de Aquiles cuando Agamenón se apropia de su parte del botín de Troya. En este mundo, la sucesión política no estaba garantizada: Telémaco, el hijo de Ulises, no puede ocupar sin más el vacío dejado por su padre. Pero incluso en los episodios de enfrentamiento, la élite se mantenía a distancia de las tropas ordinarias, como se demuestra cuando un soldado sin distinciones, de nombre Tersites, intenta apuntarse al corro de críticos con Agamenón.

Los héroes de Homero actúan movidos sobre todo por el honor, que se mantiene gracias al coraje militar, la habilidad retórica y la agudeza del análisis político, además de la capacidad de conceder regalos valiosos a sus compañeros. Cuando una fuente de honor se compara con otra pueden surgir polémicas: Aquiles rechaza una recompensa que otros habían considerado que les resarcía de la negligencia de Agamenón, y exige como venganza por la muerte de su inseparable Patroclo el cuerpo de Héctor, lo cual es visto como un exceso. Los fines pueden servir para justificar los medios, y las trampas en las que cae Ulises de forma repetida se compensan por su éxito final; pero se debe una lealtad sin fisuras a los parientes y amigos e igualmente, cuando alguien está lejos de casa, a los coterráneos (el término de «ciudadanos» todavía no es adecuado en esta época).

La descripción homérica de la guerra es muy estilizada. En el centro del escenario se mueven los héroes: se describe con todo lujo de detalles cómo se recubren con las pesadas armaduras, o cómo se comportan en los graves combates, que no excluyen ni las palabras ofensivas, ni el intercambio de la panoplia cuando se descubre un lazo de unión entre las respectivas familias; se describen, asimismo, los carros que los transportan. Cuando finalmente se produce el encontronazo, este tiende a ser fatal, en ocasiones al primer golpe. En estos relatos la atención se divide entre las palabras y las acciones; las acciones de los diversos héroes son narradas minuciosamente, y los valores en juego se expresan abiertamente en los desafíos, las súplicas y las consiguientes réplicas. Pero en el trasfondo de la acción se mueve la masa de la soldadesca, levantando nubes de polvo a su paso y manteniendo vivo el conflicto a lo largo de una extensa franja de combates. Se trata de una guerra fuertemente codificada según las convenciones, pero aun así los números son importantes y todos los participantes desempeñan una función.

En la guerra, al igual que en el resto de las empresas relatadas por Homero, el éxito y el fracaso dependen de la intervención de los dioses; estos

discuten el desarrollo general de los acontecimientos y defienden a sus favoritos o acusan a los que han caído en desgracia, según el rencor o el agradecimiento que cada uno albergue por la conducta pasada del héroe. Además, los dioses intervienen de forma directa, presentándose bajo la apariencia de personas, ya sea para dar mensajes y cambiar el curso de los acontecimientos, ya sea incluso participando en los combates (en los cuales pueden resultar heridos). Los hombres consideran, por principio, que los dioses actuarán contrapesando la rectitud moral de cada bando, pero los motivos evidentes tienen que ver más con el interés propio que con la ética; en su mundo, como en el de los hombres, las acciones presentes responden a acciones del pasado, pero solo el cruce de intereses generará un mínimo de equilibrio o reciprocidad. Cuando Poseidón quiere castigar al pueblo de Feacia por haber colaborado al regreso de Ulises (al cual el dios del mar odia por haber cegado al cíclope Polifemo), Zeus hace que Poseidón se limite a convertir en piedra al barco de los feacios, en lugar de destruir su ciudad; sin embargo, ello no mitiga el sentimiento de injusticia del lector, para el cual una «buena acción» no merece esa cruel recompensa.

La reciprocidad también caracteriza el comportamiento de los dioses en los poemas de Hesíodo. Ello se pone de manifiesto en la genealogía divina de la *Teogonía*, pues Cronos, que se había convertido en dios supremo al haber castrado a su padre (el Cielo, que no permitía que su descendencia viera la luz) y luego intentó devorar a sus propios hijos, hubo de ser desplazado por Zeus. Pero quizá se percibe de forma aún más clara en la etiología hesiódica de la miserable condición humana, en la explicación de por qué los hombres han de sudar para alimentarse y los animales no. El propio Zeus escondió los medios de subsistencia, y lo hizo como parte de una serie de castigos en contra del habilidoso Prometeo, quien había obligado a los dioses a escoger entre quedarse o bien con la grasa y los huesos de los animales sacrificados o bien con la carne, y luego permitió que los hombres aprovecharan la carne al recuperar para ellos el fuego que Zeus había ocultado. En este relato —que prosigue con la creación por parte de Zeus de Pandora, la primera mujer, hermosa pero origen de muchos problemas—, las características básicas de la vida humana se explican como resultado de un proceso de «toma y daca» con los dioses, en el que los intentos humanos de mejorar su suerte acarrean el riesgo de provocar una respuesta airada de los dioses.

Pero al igual que en los poemas homéricos, también Hesíodo enmarca este comportamiento frecuentemente arbitrario de los dioses en un contexto general que recuerda la necesidad de comportarse correctamente y

la existencia de recompensas para los justos y castigos para los malvados. En la *Odisea*, las criaturas más insociables o anárquicas —como el cíclope— y las que transgreden las leyes —como los pretendientes de Penélope, la mujer de Ulises— topan con alguien más astuto, que sabe castigarlas. En los *Trabajos y días*, de Hesíodo, el propio poeta, aun cuando es plenamente consciente de que los agentes de la justicia humana pueden comportarse de forma injusta, insta a su hermano Perses a trabajar duro y programar cuidadosamente sus acciones, presuponiendo que la prosperidad solo nacerá de una actitud juiciosa y esforzada, y nunca del azar. Tanto en Homero como en Hesíodo, la tentación de creer que el mundo y sus acontecimientos son tan arbitrarios como parecen coexiste con el deseo de creer que, detrás de la apariencia, subyace un sistema. Los dioses arcaicos ocupan un lugar incómodo, entre el extremo de la libertad y el de ser agentes determinados por completo.

Ya en época clásica, la tragedia griega dejará traslucir un fondo de incertidumbre profunda, que hunde sus raíces no solo en el texto de los poemas homéricos, sino también en la concepción del mundo que expresan y exploran tanto estos como los de Hesíodo. Muchos de los argumentos trágicos se construyen alrededor de incidentes relacionados especialmente con la *Ilíada*, y desde al menos el siglo VI algunos pintores de cerámica habían aprovechado el enorme potencial de las historias homéricas en torno a Aquiles, Áyax u otros héroes. Aquiles, Agamenón y (con algunas particularidades) Ulises se presentan ante los lectores de los textos homéricos como hombres que, en el terreno de la moral, combinan las mejores cualidades con una indudable miopía; la tragedia investigará sobre todo los caracteres de Agamenón y Ulises, y creará dilemas éticos similares para otros héroes que, en el periodo arcaico, parecen haber vivido unas vidas moralmente menos complejas. Pero mientras que los poemas homéricos exploran los referidos dilemas sobre todo a nivel individual, la tragedia clásica, que se representa ya en un contexto político diferente, incorpora a la ecuación los intereses de la comunidad.

De forma parecida, la filosofía griega clásica puede considerarse una consecuencia de los poemas hesiódicos y homéricos. Parte de Hesíodo, porque busca una explicación del origen del mundo alternativa a la de la genealogía divina, así como el conocimiento de un estadio original que se justifique argumentalmente, a diferencia del Caos primordial de la *Teogonía* («Antes de todo existió el Caos. Después Gea...», v. 116). Parte tanto de Homero como de Hesíodo, puesto que rechaza a los dioses caprichosos y, mientras precisa que esta arbitrariedad se debe a que los hombres creen

que los dioses han de tener su misma apariencia, insiste en la necesidad de que estos han de vivir de acuerdo con la rectitud moral exigida a los hombres. Y parte de Homero por el uso constante del discurso directo y la persuasión, y por la dificultad que entraña el saber si un hablante dice la verdad o no, puesto que las mismas distinciones informales entre tipos de comunicación que se observan en la épica fueron elevadas a categorías formales, que marcan el nacimiento de los estudios retóricos. Pero en este caso, al igual que sucedía con la tragedia, no estamos ante un simple corolario «natural» de la literatura precedente; sucede más bien que la importancia política de saber expresarse ante grupos numerosos hizo necesario el análisis retórico, y la frecuencia de las controversias públicas aceleró el desarrollo del pensamiento crítico en cuestiones de filosofía natural, ética y teología.

El pasado preclásico: la historia oral

Aunque Heródoto abre su historia de las relaciones entre Grecia y Persia trazando un vínculo entre la guerra de principios del siglo V y el contexto general de las relaciones de hostilidad entre Grecia y Asia y, a su vez, hace remontar este último hasta incidentes como el rapto de Helena por Paris, en realidad los grandes héroes de los mitos griegos prácticamente no aparecen en su obra. De hecho, el relato del rapto y el rescate se pone en boca de un persa; a lo largo de su *Historia*, la fuente principal de los datos es justamente lo que la gente afirma de sí misma y de su pasado. Y en tanto que el interés primordial de su obra son las actuaciones políticas y la decisión de ir a la guerra, en ella predominan los relatos de tema político.

Heródoto se ocupa de las grandes cuestiones del poder político y la causalidad histórica: ¿Qué fortalece y qué debilita a una ciudad? ¿Qué ha sido determinante para el curso de la historia? Sus respuestas son coherentes con la concepción del mundo reflejada por Homero y Hesíodo. Así, los acontecimientos del presente tienen una relación crucial con los del pasado: toda acción provocará una reacción. La ciudad más fuerte ha de cumplir dos condiciones: ser distinguida con el favor de los dioses y ser capaz de desarrollar acciones concertadas y reguladas; en cambio, será débil la ciudad desunida y carente de leyes. En un pasaje famoso, Heródoto comentó que Atenas dejó de ser una potencia menor gracias a haber

otorgado a todos (esto es, a todos los varones adultos y nacidos en libertad) los mismos derechos de participación política.

Ahora bien, los informantes de Heródoto no necesariamente compartían sus miras. Así, relataban historias del pasado no con la intención de arrojar luz sobre el triunfo de Grecia frente a Persia, sino por razones locales, y especialmente, quizá, para justificar el régimen político vigente en su ciudad y los aliados y enemigos del momento. Las localidades regidas por monarcas, como la ciudad griega de Cirene, en Libia, relataban los logros conspicuos que había originado la fundación de la monarquía; las que habían depuesto a sus reyes, como Corinto o la propia Atenas, narraron historias de graves abusos que justificaban el derrocamiento. Las diversas familias explicaban las hazañas de sus antepasados y defendían una memoria concreta del pasado, modificada a la luz de las preferencias políticas del presente.

Todas estas presiones sobre el pasado han inscrito sus marcas en él: las historias que conocemos responden a modelos creados en parte por el propio Heródoto, en parte por sus informadores, y en parte por los informadores que sirvieron de fuente a los siguientes historiadores, a la oratoria ática y a las inscripciones que conmemoraban el pasado reproduciendo lo que se pretendía presentar como decisiones pasadas. Cada una de las ciudades podía referirse a varios éxitos logrados con el apoyo explícito de los dioses, según reflejaron las consultas a los oráculos; a varios gobernantes cuyos abusos les hicieron perder el poder y/o perjudicar a la ciudad en su conjunto; a varios engaños —sobre todo, falsas pretensiones de contar con el apoyo de los oráculos o los dioses—, que derivaron en triunfos rápidos, pero efímeros; o a varios legisladores que mostraron su sabiduría con los medios paradójicos que utilizaron para conseguir sus fines. Detrás de estos modelos, al igual que detrás de los poemas de Homero y Hesíodo, hay un principio de orden y moralidad.

En su relación de la historia de Persia, Heródoto cuenta que, tras morir el (mal) rey Cambises, se organizó entre los persas una controversia sobre la conveniencia de abandonar el régimen monárquico y adoptar o bien uno oligárquico —en el que la participación política estuviera restringida a los más ricos o más nobles— o bien uno democrático (III, 80-82; véase la p. 132). Es dudoso que tal debate llegara a celebrarse nunca, pero en cualquier caso representa nítidamente la elección que estaban obligadas a realizar todas las ciudades griegas con respecto a sus narraciones del pasado. El problema de tener un solo gobernante radica en que este no sería sometido a ningún control, que el poder se corrompe y deriva en salvajis-

mo, y que aquel que debería estar por encima de la envidia se ve acosado por esta en relación con los hombres más señeros de su ciudad. Por su parte, el problema de ser gobernado por el pueblo es que se trata de una masa ignorante e irresponsable, capaz incluso de más violencia que un monarca, y que, en cualquier caso, el faccionalismo acabará siempre por alzar al poder a un solo hombre. Y el problema de la oligarquía reside en que los pocos que ejercen el poder compiten entre sí, y ello conduce al enfrentamiento y el derramamiento de sangre en la propia ciudad. Esta controversia, sin embargo, es filtrada negativamente: se afirma que la democracia posee el más hermoso de los nombres (la igualdad de derechos), pero todo lo que se dice en pro de la oligarquía es que favorece a los nobles que están participando en el debate. Esta negatividad es una consecuencia casi inevitable de un mundo (o quizá del mundo griego) en el que las historias del pasado se explican, ante todo, por su efecto admonitorio.

El sesgo negativo de los relatos sobre el pasado se extiende por igual a varias figuras de renombre. A principios del siglo VI, el ateniense Solón formuló un código legislativo que, probablemente, fue el primero en conceder parte del poder judicial al pueblo, y debió de transformar casi por completo la sociedad ateniense al eliminar la posibilidad de esclavizar a los deudores. Pero Heródoto no presenta a Solón como tal reformador político, sino como un hombre prudente cuyo consejo más sabio es que nadie puede ser considerado feliz hasta haber muerto.

Esta concepción esencialmente negativa, no solo de la política, sino incluso de la propia vida, fue heredada por los griegos clásicos. El pasado glorioso pertenecía a la edad heroica, y era imposible recuperarlo; el pasado auténtico estaba repleto de episodios de malicia, violencia y arbitrariedad, tanto dentro de las ciudades como en las relaciones mutuas. No se podía confiar en las promesas, y nada era estable. Sin embargo, lo inestable de la situación abría la puerta a la posibilidad de ir a mejor: de Licurgo, el legislador esparciata, se decía que había dotado a su ciudad, en la que imperaba la anarquía, del mejor sistema de gobierno de Grecia, lo cual, unido a sus buenos gobernantes, la hizo triunfar en sus relaciones con las otras ciudades. Pero todos los acuerdos tenían una cara oscura, y la historia más reciente de Esparta hablaba del rey Cleomenes (h. 520-h. 490), que había inventado oráculos, quebrantado leyes sagradas y dañado la propiedad de los dioses y, en un arranque de locura, se había quitado la vida de forma espantosa. Por muy atractiva que fuera la fachada de la realidad, siempre amenazaba con ocurrir uno u otro desastre.

El pasado preclásico: los monumentos

Heródoto (I, 66) refiere que, en cierta ocasión, Esparta había intentado conquistar Tegea, su vecina septentrional, y esclavizar a su pueblo, como había hecho anteriormente con los mesenios, a los que había convertido en ilotas; ello fue antes de volver a una política de alianzas cimentada en los ancestros comunes a las dos ciudades. Según él mismo precisa, sabía de la certeza de este episodio porque había visto personalmente, en el templo de Atenea Alea en Tegea, los grilletes que traían los espartanos y que los tegeatas, después de resistir con éxito los ataques, utilizaron con los prisioneros de guerra. La confirmación de la veracidad de un relato mediante un objeto visible en sus días es un motivo frecuente en la *Historia* de Heródoto. Así se acredita, por ejemplo, que el citaredo Arión, después de ser arrojado al mar por los marineros corintios con los que navegaba, fue transportado a la costa por un delfín: en el santuario de Poseidón en el Ténaro hay una estatuilla de una figura montada sobre un delfín (I, 23-24). Igual sucede con la riqueza de la cortesana Rodopis, liberada de su esclavitud en Egipto por el hermano de la poetisa Safo: en el santuario de Apolo en Delfos se conservan varios espetones de hierro dedicados por ella (II, 134-135). Y cierto Coleo, mercante samio, fue desviado de su rumbo hacia Egipto por una tormenta que le llevó más allá de Gibraltar, hasta el reino de Tartesos: lo demuestra una colosal crátera de bronce que se puede ver en el santuario de Hera en Samos (IV, 152).

Los lugares de culto, en tanto que depositarios de las ofrendas de las generaciones precedentes, lo eran a su vez de historias. La presencia de tales objetos inusuales requería una explicación, y esta era proporcionada por un relato de su origen. Este tipo de relatos podía servir para preservar la memoria de acontecimientos que, de otro modo, serían consignados al olvido; pero también para acreditar ciertas pretensiones sobre el pasado, necesitadas de confirmación, e igualmente para estimular la fantasía y abrir de par en par la puerta a la ficción. De una u otra forma, siempre contribuían a la rica suma de recursos dispuestos para que los griegos de la época clásica reflexionaran sobre su presente.

El legado físico que recibió el siglo V no se limita a esa serie de curiosidades dedicadas a los dioses; no deben olvidarse los templos que coronaban los santuarios ni los textos inscritos en ellos. Desde la primera aparición del alfabeto griego —que evolucionó, probablemente hacia el siglo VIII, a partir de un modelo fenicio—, los santuarios habían atraído la presencia

de la letra escrita: en ellos se escribió la dedicatoria de las ofrendas, y se publicaron las leyes para asegurar la supervisión divina; los acuerdos se depositaron ante los dioses para impedir que fueran transgredidos en lo más mínimo. Con el tiempo, este tipo de inscripciones perdía legibilidad, a medida que se erosionaban o cambiaba la grafía de alguna letra; aun así, parece ser que, en Atenas, todavía en el siglo V se hacía referencia al código de Solón, expuesto en la Acrópolis. Por su parte, Tucídides (VI, 54) intenta demostrar cuál es la secuencia correcta de los hijos de Pisístrato, gobernante ateniense del siglo VI, refiriéndose a una inscripción del altar de Apolo Pitio en la cual el nieto de Pisístrato conmemora su desempeño del arcontado, la magistratura suprema de la ciudad, en 522/521 (una inscripción que, por cierto, todavía se conserva; véase Fornara, 37).

En la época clásica, la mayoría de las ciudades tenían historias sobre el origen de sus leyes, que celebraban, invariablemente, a algún legislador (con frecuencia, un hombre venido de otra ciudad o del cual se decía que había tomado sus ideas del exterior). Esta veneración de los legisladores servía, al menos en parte, para acrecentar el valor de las leyes: cuanto más conspicuo hubiera sido su creador, más reticentes a cambiarlas deberían ser los simples mortales. De hecho, en la Grecia clásica era poco habitual que los códigos legislativos se reescribieran por completo, e incluso las modificaciones más radicales de la constitución solían realizarse con el mínimo de cambios legislativos; y cuando una persona se alzaba con el poder único, tendía más a ignorar que a modificar las leyes. Las leyes antiguas protegían un orden conservador, y en ellas se encarnaron los vestigios de las viejas instituciones sociales. Los pleiteantes atenienses aprovecharon el hecho de que muchas leyes eran antiguas y estaban redactadas en un estilo peculiar para defender que, en realidad, el legislador quería decir tal o cual cosa; acogerse a la intención del creador de la ley se convirtió en una importante arma de la argumentación legal.

A través de las leyes expuestas en los santuarios, el pasado extendía su mano y restringía las acciones del presente clásico, promoviendo la ingenuidad de este. Del mismo modo, los templos y las esculturas monumentales que dominaban esos santuarios dieron forma a la concepción clásica tanto de los dioses como de la humanidad. Los primeros templos monumentales de piedra se erigieron en el siglo VII, y durante el siglo VI casi todos los lugares de devoción se vieron transformados por la construcción de uno o más grandes templos. Las ciudades jonias de Samos y Éfeso, así como las sicilianas de Selinunte y Acragante, levantaron templos de más de 100 m de largo y 50 de ancho, con columnas de entre 12 y 15 m de al-

tura (en el caso de Samos, dos templos consecutivos); en el curso del siglo VI, Selinunte construyó otros cinco grandes templos, a los que se añadieron más a principios del V. En general, las ciudades continentales desarrollaron una actividad más moderada, aunque en Atenas se empezó un templo de 41 × 108 m; quedó inacabado, pero en el siglo VI se alzaron en su acrópolis dos templos dedicados a Atenea, ricamente guarnecidos con esculturas. En los santuarios de Olimpia y Delfos, que los griegos visitaban con frecuencia, para participar en los juegos de ambas ciudades o consultar el oráculo de la última, varias ciudades de la península y de Sicilia acompañaron la construcción de templos con la de pequeñas cámaras exornadas con ofrendas de gran valor.

La forma arquitectónica dominante en los siglos VII y VI rigió la concepción de los templos griegos del periodo clásico e influyó también fuertemente en los posteriores edificios griegos y romanos. Los templos eran edificios sólidos, orientados habitualmente hacia el oeste, con tejados de doble vertiente y columnas en un extremo (si era pequeño) o en todo su perímetro. Dentro del peristilo, una estructura rectangular contenía una sala para la estatua y, en ocasiones, una sala anexa para custodiar los tesoros. Existen dos órdenes clásicos fundamentales (dos cánones que regulan la disposición de las columnas y el cornisamento): el jónico y el corintio; en el periodo clásico hubo algunas variaciones de formas y elementos, pero tanto la «morfología» como la «sintaxis» de la arquitectura clásica quedaron establecidas hacia 500.

Lo mismo podría decirse de las prácticas religiosas. La devoción divina, centrada en los altares, solía realizarse frente al testero oriental de los templos. En los días de festejo, se acercaba al altar una procesión formada por los sacerdotes o sacerdotisas, sus auxiliares, los animales que debían ser sacrificados y el grupo que había encomendado el sacrificio. Se hacía que los animales dieran su consentimiento antes de la degollación y despiece rituales; luego se emparrillaban las entrañas y la carne se asaba o se hervía, el grupo disfrutaba de la fiesta y el banquete, y se guardaba la carne sobrante para su posterior consumo. En el caso de divinidades relativas a la *khthōn*, la tierra y el inframundo, no era lícito llevarse consigo la carne; en otras ocasiones, la víctima se incineraba por completo. Este modelo de religiosidad ya está trazado en los poemas homéricos; igual sucede con la paradoja de que sean los hombres —y no los dioses— los que disfruten de la parte más suculenta de los animales sacrificados, una paradoja «explicada» por Hesíodo, como se ha visto, en la *Teogonía*. La legislación religiosa del periodo clásico especifica los detalles de las procesiones, las

víctimas y la correcta distribución de la carne entre los participantes para conseguir los fines políticos propuestos, pero la inmolación seguía teniendo una función «prepolítica», pues era el evento culminante de los festejos religiosos y, a su vez, la principal fuente de carne para los habitantes de la ciudad clásica.

Una serie de ritos completaban los festejos: las estatuas de los dioses podían ser lavadas o sobrevestidas, algunos objetos secretos podían ser desplazados a otro lugar o mostrados a los iniciados, etc. El más importante de estos refinamientos, sin embargo, fue la adición de certámenes de excelencia cultural y/o atlética. Desde por lo menos el siglo VIII —según cierto erudito del siglo V, desde 776—, se celebraron en Olimpia carreras en honor de Zeus, a las cuales se añadieron otros acontecimientos atléticos durante los siglos VII y VI. Los juegos olímpicos, de frecuencia cuadrienal, se convirtieron en un hito imprescindible en el calendario de las familias más excelentes del mundo griego: el gobernante de una ciudad acudía allí a la búsqueda del mejor pretendiente para su hija, y todas las ciudades y ciudadanos exhibían allí su riqueza. Triunfar en Olimpia no reportaba dinero, pero sí un enorme prestigio, y las ciudades concedían derechos especiales a los ciudadanos que lo lograban: desde la alimentación gratuita a un lugar significado en el frente de guerra. En la Atenas del siglo V, se contaban historias de un hombre que había intentado hacerse con el poder de la ciudad aprovechándose del renombre obtenido en los juegos, y de otro que, tras dedicar interesadamente su primera victoria al celoso Pisístrato, fue ejecutado en secreto por los hijos del tirano al ver que sus triunfos se repetían con demasiada persistencia. A principios del siglo VI, otros santuarios habían establecido juegos similares, de modo que todos los años se celebraba uno u otro acontecimiento atlético que congregaba a competidores de todas las ciudades griegas.

Estos festivales no solo favorecieron la competencia entre las diversas ciudades, sino también dentro de cada ciudad. En Atenas, desde mediados del siglo VI, el festejo más importante en honor de Atenea incluía no solo concursos atléticos, realizados individualmente o en grupo, sino también certámenes de recitación de poesía homérica. Unos años más tarde, el festival de Dioniso —conocido como las Grandes Dionisias, o Dionisias Urbanas— incorporó un certamen dramático, primero con la representación de tragedias y posteriormente con la de tragedias y comedias a lo largo de varios días. A finales del siglo VI, los atenienses añadieron otras competiciones a cada vez más festivales, multiplicando así el número y la diversidad de oportunidades para que los ciudadanos exhibieran sus capacida-

des y acrecentaran su reputación y sus recursos económicos. Las modificaciones realizadas en el periodo clásico —como un desfile de los aliados de la ciudad, previo pago de un tributo, añadido a mediados del siglo V— no hacían sino explotar posibilidades ya presentes en el modelo anterior, sin crear ninguna actividad radicalmente nueva.

Si hubo alguna revolución en los monumentos religiosos, un aspecto en el que estos rompieran con los modelos establecidos desde la época arcaica de Grecia, fue sin duda en la escultura. Parece que en los templos del siglo VIII ya se podían encontrar estatuas en representación del dios o diosa venerados en aquel lugar; también figuritas masculinas, realizadas en bronce, así como una serie mucho más larga de figuras bovinas y ovinas (correspondientes a los animales inmolados), o bien de pájaros y caballos (que no eran sacrificados). Desde finales del siglo VI, se incorporaron estatuas de tamaño natural, o aun mayores, inspiradas en parte en las costumbres egipcias; estas figuras erguidas eran muy numerosas: sabemos que en el santuario de Apolo Ptoieo en Beocia hubo más de cien.

La mayoría de estas grandes estatuas de piedra adoptaban una forma muy estereotipada: los hombres aparecían desnudos, con un pie ligeramente avanzado y los brazos junto al cuerpo; las mujeres, en cambio, estaban vestidas y llevaban una ofrenda en la mano. A pesar de que en el curso del siglo VI incorporaron algunos detalles relativos al aspecto individual de hombres o mujeres, y que cuando se utilizaban para señalar una tumba estaban asociadas con personas concretas, estos *koûroi* y *kórai* no se asemejaron nunca a un retrato realista de un hombre o una mujer determinada. De hecho, debían su popularidad y utilidad justamente al hecho de suponer una referencia abstracta a personas de uno u otro sexo. Algunas estatuas fueron representadas en otras posturas, como hombres que llevaban animales para su inmolación, u hombres montados a caballo, pero igualmente genéricas.

Las ofrendas clásicas dejaron de lado el estereotipo del *koûros* y la *kórē* y se realizaron en nuevos materiales. En los lugares de culto, el nuevo modelo escultórico estuvo dominado por las estatuas de bronce, y los hombres podían aparecer representados en actitud atlética, tocando música o armados de casco y venablo. Pero lo esencial es que, si bien no eran retratos, incluían rasgos individuales: representaciones minuciosas de musculaturas relajadas o incluso fláccidas, de miradas apasionadas o lánguidas, de posturas y equilibrios reales, que animan al espectador a atribuir ciertas características a la estatua (relativas a su edad o forma física) o incluso los pensamientos y pasiones propios de una persona. Entrar en un santuario

del siglo VI era ingresar en un bosque de símbolos; a mediados del siglo V, significaba entrar en un mundo vivo, habitado por personas. En este ámbito, el desarrollo de nuevos procedimientos técnicos (sobre todo, en el trabajo del bronce), unido tal vez a la destrucción masiva de los viejos monumentos de Atenas debido a la invasión persa, derivó en una auténtica ruptura entre el mundo de la Grecia clásica y su pasado arcaico.

Ciudad y nación

Pocas de las vasijas realizadas en los siglos precedentes fueron visibles o conocidas para los griegos del siglo V. Los recipientes domésticos se rompían y tiraban, las vasijas ofrendadas en los santuarios se retiraban cada cierto tiempo y almacenaban fuera de la vista, y la cerámica depositada en las tumbas quedaba forzosamente oculta. Las vasijas expuestas en los museos actuales, tan bien conservadas, han sido halladas en yacimientos funerarios, sobre todo en Italia. Así, nuestro acceso moderno a la cerámica arcaica nos permite observar con más claridad los desarrollos que las tradiciones orales y los grandes monumentos del mismo periodo escondieron, en parte, a la vista de los propios griegos.

Hasta bien entrado el siglo VII, la producción de cerámica fina estaba diseminada por toda la Grecia continental y las islas. Los arqueólogos han llegado a distinguir diferentes escuelas regionales a partir de la preferencia por ciertas formas, el uso de determinados motivos ornamentales, la elección de las escenas y la manera de representar a los personajes. No hay duda, asimismo, de que las vasijas circulaban por toda Grecia; incluso si nos remontamos al siglo XI, el desarrollo de un nuevo estilo cerámico en Atenas (el designado por los arqueólogos como «protogeométrico») estimuló la producción de vasijas similares en otras localidades del Peloponeso, las Cíclades, Tesalia y el Asia Menor. Sin embargo, parece que hasta el siglo VII el acceso a otras tradiciones no provocó más que un incremento en la producción local; a partir de esa fecha, la cerámica griega empezó a incorporar motivos de tradiciones locales y orientales. Corinto, en parte por haberse rendido a la moda del aceite perfumado (una moda que, de hecho, provenía de Oriente), se convirtió en el mayor productor de cerámica fina para el mercado griego. Un siglo más tarde, los alfareros atenienses, tras especializarse en vasijas mayores (que podían ser utilizadas, por ejemplo, en los festines dionisíacos), se adueñaron del mercado, expul-

sando incluso a los productos corintios. En el siglo v, la producción de cerámica verdaderamente fina para el mercado griego estaba en manos de Atenas, de forma casi exclusiva.

La cerámica no era un objeto caro, ni siquiera la más fina, con lo cual los beneficios económicos derivados del referido cuasimonopolio ateniense no debieron de ser muy significativos; sin embargo, este humilde producto sirve para mostrar cómo el mundo griego estaba perdiendo parte de su diversidad, cada vez más consciente de lo que sus varias ciudades tenían en común. Algo parecido puede decirse de la escultura y la arquitectura griegas; en ellas, la influencia oriental desempeñó un papel primordial para el establecimiento de un modelo común y una producción común. En Grecia, la construcción de templos en piedra parece haberse inspirado en los edificios egipcios de piedra tallada, y las escuelas arquitectónicas derivadas —la dórica en el continente (con variantes en Sicilia y la Italia meridional), la jónica en Asia Menor y una manera dórica muy singular en las Cíclades— fueron de alcance regional, desligadas de ciudades concretas. También se perciben diferencias regionales en la escultura pétrea, desde que, a finales del siglo VII, aparecieron las primeras estatuas de hombres y mujeres en pie (inspiradas, de nuevo, en el arte egipcio); muchos datos apuntan a la movilidad de escultores y obras en todo el mundo griego, y a que el mercado no respetó en absoluto los límites de la ciudad.

Los usos de la mitología evidencian que las ciudades intentaban procurarse un lugar propio como parte de un conjunto mayor. Así, aunque la demanda de cerámica estimulara una producción de estilo variado, se optaba por escenas relativas a historias, héroes y mitos de escasa o nula raigambre local. Las grandes epopeyas homéricas carecen casi por completo de pasiones localistas, por mucho que Jonia reclamara haber sido la cuna de Homero; las ciudades que realzaban sus festivales importantes con recitados de poesía homérica —como hizo Atenas— estaban dejando de lado la posibilidad de ensalzar su propia historia, mitología y logros, para celebrar en su lugar los hitos de Grecia.

La diversidad y desunión de la Grecia arcaica es una de las vertientes principales del análisis con el que se abre la *Historia de la guerra del Peloponeso* (una guerra que, a finales del siglo v, enfrentó a Atenas y Esparta). En ella, Tucídides considera que, si estaban ante la guerra más importante que había vivido Grecia, era en parte porque la propia desunión de los griegos había derivado en que nunca antes se enfrentaran todos en un único conflicto. Tucídides explica los localismos de la historia griega arcaica aduciendo la temprana pobreza de sus tierras y el subsiguiente egoísmo

de los gobernantes únicos, que no ambicionaban más que su propio bienestar. Lo que en el siglo V marcaba la diferencia era, en cierta medida, la constitución fuerte y el gobierno ambicioso imperantes en Esparta, que acabaron con las tiranías de toda Grecia; y, sobre todo, la amenaza de Persia, una amenaza exterior que motivó una unión sin precedentes entre todos los estados griegos.

Las ciudades griegas fueron conscientes del intimidatorio poderío del imperio persa cuando, a mediados del siglo VI, este conquistó el reino de Lidia y se erigió, así, en dueño absoluto del Asia Menor. Y cuando, en la penúltima década del siglo, los persas invadieron la Escitia, en la costa noroccidental del Mar Negro, se disipó la duda de por dónde seguiría su proceso expansivo. Si bien el detonante del primer intento persa de enseñorearse del continente heleno, en 490, fue una revolución (no excesivamente bien coordinada) de los griegos jónicos, esta solo debió de servir de acicate para una expansión que ya debía de parecer inevitable.

Aun así, algunos griegos habían aprovechado el sometimiento de Jonia por parte de los persas. Persia prefería utilizar agentes nativos, por lo cual a finales del siglo VI la mayoría de ciudades griegas del Asia Menor estaban bajo el control de gobernantes griegos impuestos por los persas. Ante la magnitud del imperio oriental, la élite de las pequeñas ciudades tenía pocas opciones; y colaborar con Persia era la única manera de preservar su condición. En cuanto a Persia, le resultaba más sencillo trabajar con voluntarios que reprimir a unos rebeldes; además, las divisiones internas que generaba la promoción de tal o cual persona o familia también facilitaban el dominio de la ciudad.

Si podemos escribir una historia de la Grecia clásica, y esta puede encabezar una historia de Europa, ello se debe —como ya observó Tucídides— a dos condicionantes cruciales. En primer lugar, es consecuencia de que las invasiones persas fueran rechazadas por una alianza de ciudades griegas suficientemente grande para permitirle, una vez derrotado el enemigo, presentar su historia como la del conjunto de los griegos (véase la p. 194). Ello, a su vez, se explica por un segundo factor: el desarrollo en varias ciudades griegas de un gobierno constitucional tal que se subordinaba el interés individual a los intereses de la comunidad (véase el cap. 3), con lo cual se pudo emprender y vencer una guerra a pesar de tener todas las apuestas en contra.

De estos desarrollos constitucionales, el mejor conocido es el de Atenas; y es Atenas la que ocupa un lugar central en la relación herodótea de cómo los griegos derrotaron a los persas. Es, asimismo, en Atenas donde mejor se

observa el florecimiento cultural que ha sido inspiración del ya mencionado icono de Grecia. Atenas —el centro urbano, más el área rural del Ática— era singularmente grande, tanto en superficie (con unos 2.400 km^2) como en población (cercana a los 50.000 ciudadanos varones adultos y un total, a mediados del siglo V, de trescientos o cuatrocientos mil residentes); era, a su vez, singularmente rica, gracias a las minas de plata de Laurión, en el Ática meridional (véanse las pp. 44-48); y, por último, estaba singularmente bien emplazada, en una ubicación ideal para dominar a las otras ciudades.

Lo que aconteció en Atenas, sin embargo, al igual que sus logros, resulta impensable de no haber formado parte del mundo griego en general. Durante el periodo arcaico, en efecto, Atenas no había acaudillado ni la política ni la cultura. Sócrates y Platón nacieron en la capital ática, pero no así Heráclito, Demócrito, Aristóteles y Teofrasto: no hubo monopolio ateniense en el desarrollo filosófico (véase la p. 204). Fidias y Praxíteles eran atenienses, pero no lo eran muchos de los pintores y escultores que descollaron en las antiguas historias del arte clásico, como Policleto, Polignoto, Zeuxis, Apeles, Escopas o Lisipo; no hubo monopolio ateniense en el desarrollo de las artes visuales. Y si bien todas las tragedias y comedias completas que se conservan pertenecen a escritores atenienses, los vestigios de la poesía celebratoria de los juegos, por ejemplo, están dominados por Píndaro (un tebano) y Baquílides (de la isla de Ceos), y los de la efectista poesía coral conocida como «ditirámbica» por Timoteo (de Mileto): solo una parte de la cultura musical del periodo clásico fue monopolio de los atenienses. Inquirir sobre el enigma de la Grecia clásica exige que nos enfrasquemos en la historia de Grecia como conjunto, y no tan solo de Atenas.

Programa del presente volumen

En este capítulo hemos intentado reflejar tanto la naturaleza física de Grecia como el modo en que los hitos del pasado y las historias sobre su origen estimularon ciertas actitudes y crearon ciertas expectativas entre los griegos de la época clásica. En los capítulos siguientes se analizará qué hicieron los griegos de los siglos V y IV con esos límites y restricciones a medida que aseguraban su bienestar material, organizaban la vida en común y reflexionaban sobre ella —en tanto que ciudades a la par singulares y en

competencia mutua— y forjaban su propio estilo de vida. En los dos últimos capítulos se estudiará la dinámica creada por el complejo de interacciones entre las ciudades y sus habitantes, y se intentará mostrar cómo los acontecimientos eran conformados por la cultura de las ciudades y a la vez influían sobre esta. Aun si el enigma de la Grecia clásica se resiste a ser descifrado, esperamos, cuando menos, haber sido capaces de sacar al icono de su exposición en la galería y situarlo de nuevo en su contexto, de modo que deje de contribuir al peso asfixiante de la tradición y se convierta, una vez más, en un motivo de inspiración efectiva.

2

La economía

Paul Millett

La economía política de la oratoria ática

Imaginemos a un granjero que, con miras a aumentar la productividad de su parcela, desarraigue de ella un viejo tocón; ¿acaso algo podría resultar más natural? Pues bien, sabemos que esta acción aparentemente incuestionable puso en grave peligro a cierto ciudadano ateniense de principios del siglo IV, quien, lejos de ser recompensado por la eficacia de su gestión, fue llevado a juicio y amenazado con el exilio, la pérdida de sus propiedades o, posiblemente, incluso la muerte. Sus denunciantes aducían que no había arrancado un árbol cualquiera, sino el tocón de un olivo consagrado a la diosa Atenea.

Diseminados por todo el Ática (el *hinterland* rural de Atenas), había diversos olivos sagrados, supuestamente originados a partir de un antiguo ejemplar de la Acrópolis, regalo de la propia diosa. La producción de aceite a partir de estos árboles era regulada por unas normas complejas, pues su destino era premiar a los atletas que triunfaban en las Panateneas ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, LX, 2; véase la p. 89). Cada año, el consejo del Areópago recibía los informes de varios inspectores sobre el estado de los olivos de Atenea, e imponía multas a los granjeros que acercaban en exceso sus cultivos. Se protegía igualmente los tocones de árboles muertos, por si rebrotaban algún día. Fue uno de estos, junto con su vallado, el que valió a nuestro ciudadano la acusación de haberlo desarraigado y carreteado. El caso se presentó ante el consejo del Areópago, en su función de tribunal de justicia (véanse las pp. 144-145). La ley ática disponía, al menos en teoría, que la pena correspondiente era la muerte.

En su defensa, el acusado hizo testificar a tres agricultores que le habían arrendado la tierra con anterioridad, y que afirmaron que allí no había

habido nunca un olivo sagrado (Lisias, VII, 9-10). Alegó, asimismo, que el escaso beneficio económico derivado de una acción similar se quedaría en agua de borrajas por las posibles repercusiones negativas: para empezar, todos sus vecinos le habrían podido ver, y algunos le tenían enemiga y disputaban la propiedad (VII, 18-19). Además, un tal acto impío le hubiera puesto a merced de sus esclavos (encargados del trabajo manual de desarraigar el tocón), que con una delación podían ganar fácilmente la libertad; de haberlo hecho así, según trasladó al jurado, hubiera tenido que contenerse en sus castigos durante el resto de su vida (VII, 16). Por último, su propio comportamiento como ciudadano refutaba la acusación, ya que había pagado regularmente sus impuestos sobre la propiedad y había organizado y sufragado los costosos servicios públicos (conocidos como «liturgias»): había armado trirremes y había patrocinado coros de los festivales teatrales de Atenas (VII, 30-32).

En los tribunales áticos, los litigantes debían defender su causa personalmente, mediante discursos más o menos extensos. Esta era, al menos, la idea; en la práctica, los que podían pagarlo contrataban a un logógrafo, es decir, un orador profesional que componía discursos para la ocasión, que el acusado recitaría de memoria. Nuestro ciudadano era muy rico o estaba muy desesperado, porque recurrió a los servicios de Lisias, el *logográphos* más prestigioso de su tiempo. La fuente que nos ha permitido conocer el juicio y las tribulaciones del procesado es el séptimo discurso de Lisias, designado habitualmente —como es de esperar— con el nombre de *El tocón de olivo*.

Es justamente de este y otros 158 discursos, que componen el llamado «corpus de la oratoria ática», de donde debe partir, en gran medida, la reconstrucción histórica de la economía y la sociedad de la Grecia clásica. Existen sin duda otros tipos de fuentes, como el teatro, la historiografía antigua, los opúsculos políticos, la filosofía, las inscripciones y la arqueología; pero los discursos de los oradores (y, en especial, las oraciones forenses), están en los cimientos de la exploración de la economía griega que aquí presentamos. Si bien este enfoque permite acercarse a la historia económica en su «proceso de desarrollo», por así decir, ello tiene a su vez claras implicaciones respecto del alcance de nuestro análisis:

1. Como su mismo nombre sugiere, la oratoria ática es un fenómeno exclusivamente ateniense, pues no ha sobrevivido ningún testimonio comparable de ninguna otra ciudad estado. Todos los estudios de la antigua economía griega se ocupan, en la práctica, de la economía de Atenas. Sin embargo, la Atenas clásica fue singular en varios aspectos esenciales y, por tanto, no puede representar sin más la realidad de las otras *póleis*. En par-

ticular, la experiencia del imperio en el siglo V, pareja a la extensión de la estabilidad democrática (y probablemente interconectada con ella), contribuye a la formación de relaciones económicas distintivas. Aun así, en algunos casos es posible contrastarlas con lo poco que sabemos del resto de economías griegas. Un caso ejemplar de este contraste es la «economía planificada» de Esparta, que resolvía las necesidades agrícolas mediante la explotación directa de los ilotas (una fuerza de trabajo propiedad del estado) por parte de la élite espartana. De hecho, el dinero tomó en Lacedemonia la forma —deliberadamente incómoda— de espetones de hierro: se pretendía que la acumulación de dinero llamara notoriamente la atención.

2. Nuestra dependencia de la oratoria ática impone también límites cronológicos al análisis. *Grosso modo*, los discursos forenses se extienden desde finales del siglo V (h. 420) hasta la destrucción de la democracia en 321. Es posible realizar extrapolaciones a partir de otras clases de fuentes, pero el resultado es precario. Además, para lograr una reconstrucción mínimamente integral incluso de la mera economía ateniense, es necesario presuponer —aun cuando hay, sin duda, argumentos a favor de esta tesis— que sus prácticas y relaciones esenciales se mantuvieron esencialmente inalteradas entre el fin de la guerra del Peloponeso (404) y el de la democracia. Como en el resto del ámbito griego, los factores cruciales del desequilibrio o el cambio a corto plazo debieron ser la guerra y, probablemente, las malas cosechas (véase la p. 112-113).

3. Los discursos de los oradores áticos han sobrevivido gracias a haber sido considerados, durante toda la Antigüedad, como ejemplos retóricos modélicos (los romanos conocían cerca de 930 discursos). Ello tiene también implicaciones para el historiador: con pocas salvedades, los discursos se encuentran aislados, sin que podamos saber nada de la argumentación contraria ni tampoco del veredicto del jurado. Así acontece con *El tocón de olivo*, donde ignoramos incluso el nombre del acusado. Ojalá los discursos conservados cubran un espectro significativo de las cuestiones contemporáneas, pero hay que tener presente que los litigantes que podían permitirse contratar a un logógrafo provenían del sector social más acomodado. El demandado que pronuncia *El tocón de olivo* es uno de los muchos que insisten al jurado en su papel como sufragador de los servicios públicos, lo cual lo sitúa, de nuevo, en el sector más acaudalado del cuerpo de los ciudadanos.

4. Aun cuando dependemos efectivamente de los pleiteantes en cuanto a qué prefirieron incluir y qué dejar aparte en sus discursos, la causa defendida (independientemente del veredicto) tenía que resultar admisible

para un jurado escogido por sorteo, y generalmente compuesto por varios centenares de ciudadanos, que, por tanto, puede considerarse representativo del conjunto de la ciudadanía (véanse las pp. 76 y 154-155). En este sentido, es posible «leer entre líneas» y extraer derivaciones relativas a las actitudes e instituciones socioeconómicas prevalecientes en la Atenas del siglo IV. El referido discurso sobre el tocón de olivo, por ejemplo, sirve para ilustrar, entre otras cosas, la utilización de esclavos en la agricultura (cuando menos por parte de la élite ática); la importancia de los vecinos (quienes, según afirma el acusado, no solo conocen lo evidente sino que intentan extraer información de lo que se oculta; cf. VII, 18); la función de los atenienses acaudalados, que pagaban impuestos directos y subvenían los servicios públicos (las liturgias, exhibidas como muestra de buena reputación); o, igualmente, la posibilidad de comprar y alquilar la tierra ateniense (con lo cual no toda la tierra pertenecía a estados ancestrales inalienables).

Tal vez lo más llamativo de *El tocón de olivo* sea la manera en que combina, en una extensión breve, varios aspectos clave de la vida en la polis. De hecho, el propio concepto de *oikonomía* se refiere a la administración provechosa de las casas y haciendas individuales (*oíkoi*), que eran las auténticas piezas con las que se constituía la ciudad estado. Aristóteles, en el libro primero de su *Política* (en el que expone la naturaleza de la polis), cifra justamente en el *oîkos*, con su familia, su tierra, su propiedad y sus esclavos, el contexto básico de la adquisición y acumulación de la riqueza. Dejando a un lado por ahora la realidad subyacente a la causa concreta, el simple acto económico de desarraigar un olivo resultaba tener consecuencias religiosas y legales y, posiblemente, incluso repercusiones políticas: el acusado parece hacer otra clase de protestas de inocencia al distanciarse de forma llamativa de las recientes arbitrariedades cometidas durante el régimen de los Treinta Tiranos (VII, 27; para este régimen, véanse las pp. 139-140 y 148-149). Todo ello ejemplifica una cuestión crucial de la economía de las ciudades estado de Grecia: la economía, la cultura y la sociedad se fundían plenamente para crear un sistema económico que, en el sentido más amplio del término, era ya político.

De regreso a la tierra

Nuestro primer contacto con la economía griega, a través de la oratoria, se ha referido a la agricultura de forma deliberada, puesto que esta se en-

contraba en el corazón mismo de la economía y la sociedad antiguas. Aun cuando la ciudad de Atenas y el complejo asociado del Pireo (que, en sí, era ya una ciudad considerable), se combinaron para constituir la comunidad más urbanizada del mundo egeo, alrededor de la mitad de su población debía de vivir directamente del cultivo de la tierra. Jenofonte, en su tratado *Económico*, optó por basar sus lecciones morales en temas agrícolas, por ser los más familiares a su élite de lectores: «Más aún, la tierra, por ser una diosa, enseña también la justicia a quienes son capaces de aprenderla» (V, 12). Varios de los héroes populares de Aristófanes pueden ser considerados, a grandes rasgos, «campesinos» (en *Los acarnienses*, *La paz*, *Las nubes* o *Pluto*, por ejemplo). *El tocón de olivo* proporciona, a su vez, un vívido retrato del terrateniente acomodado, rodeado de vecinos hostiles, suspicaz ante sus esclavos, y ante todo convencido de que, en las propias palabras del acusado, siempre que llevara una vida pacífica y tranquila, «podía no tener pleitos ni problemas».

El discurso ofrece otros dos puntos de alcance general (VII, 24). El demandado se refiere, incidentalmente, a las «otras fincas» que posee en la llanura ática. Esta fragmentación de la propiedad parece haber sido la norma, cuando menos respecto de los grandes hacendados, que poseían diversas parcelas, más o menos diseminadas (véase más adelante). Se perdía más tiempo, pero a cambio se reducía el riesgo de perder la cosecha, ya que se explotaban «microclimas» locales diferentes, como suelen crearse en los terrenos semimontañosos. El litigante menciona asimismo, también de pasada, cuántos olivos tiene distribuidos en sus propiedades; ello conduce a pensar —como confirman a su vez otros datos— que se trata de «policultivos»: se maximiza la rentabilidad de la tierra disponible al cultivar diferentes productos en la misma parcela (cereales, legumbres olivas o vino). De nuevo, la ineficacia productiva que exige un mayor tiempo de trabajo se compensa con la minimización del riesgo de que se malograra una cosecha entera. La importancia de los policultivos ha sido confirmada por la comparación con las prácticas modernas en una península aislada como la de Metana, en el nordeste del Peloponeso: «aquí tenemos un poco de todo», en palabras de uno de sus habitantes.

Esta manera de reducir el riesgo conlleva que la especialización de los cultivos fuera escasa. Los olivos han sido considerados acertadamente como un cultivo fundamental en Grecia y el Ática, puesto que proporcionaban alimento, combustible para iluminación y un sucedáneo del jabón, además de un producto selecto como el aceite de oliva de calidad superior, que se destinaba asimismo a la exportación. Sin embargo, tampoco en este

caso hay datos que apunten a una especialización. Después de su plantación, los olivos necesitaban riego estable durante al menos los primeros diez años, para el asentamiento del sistema radical, pero después la extracción del aceite podía realizarse de forma intensiva. Quizá ello explique la dispersión, aparentemente irracional, de olivos sagrados por toda la llanura: siempre sobrevivirían algunos. Pero ni siquiera los atenienses podían mantenerse exclusivamente gracias a los olivos. Hallaremos más información sobre otros cultivos fundamentales en una segunda peroración forense: *Contra Fenipo, sobre la antídosis*, el discurso XLII de Demóstenes, escrito para un litigante anónimo a mediados del siglo IV.

Las circunstancias del discurso permiten ilustrar la politización de la actividad económica, típica de la democracia ateniense. Si un ciudadano consideraba que se le gravaba injustamente con una liturgia, podía nombrar como sustituto a un ciudadano supuestamente más rico. Si este rechazaba la atribución, aquel podía desafiarle a un intercambio de todas las propiedades (la mencionada *antídosis*). De este modo, al menos en teoría, los servicios públicos serían sufragados siempre por los ciudadanos más acaudalados, sin necesidad de incómodas e imprecisas revisiones de la propiedad. En la práctica, sin embargo, estos intercambios generaban la esperable confrontación entre los diversos miembros de la élite ática, mientras los jurados se recostaban en sus asientos, preparados para disfrutar del espectáculo.

En *Contra Fenipo*, el acusador reprueba a su oponente por haber ocultado los recursos de sus extensas haciendas; a medida que avanza el discurso, parece constatarse que Fenipo posee no una, sino dos eras (XLII, 6), y que ha almacenado más de mil medimnos de cebada y ochocientas metretas de vino, que se venderán a precios de estraperlo: a dieciocho dracmas el medimno de cebada (unos treinta kg) y doce la metreta de vino (unos cincuenta litros; véase XLII, 20). Además, una recua de seis mulos carga madera durante todo el año, produciendo un beneficio superior a las doce dracmas diarias (XLII, 7). Aun así, el denunciante no menciona el trigo, otro cultivo esencial, lo cual puede ser muy indicativo: aunque su consumo era preferido al de la cebada, era mucho más sensible a los periodos de sequía, y el Ática era una de las zonas más secas de Grecia. Dada la falta de riego regular (pues solo se regaban sistemáticamente las frutas y los vegetales), los niveles actuales de precipitaciones hacen pensar que en el Ática antigua se debían malograr una de cada cuatro cosechas de trigo (en el caso de la cebada, tan solo una de cada veinte). Lo más probable es que Fenipo cultivara y almacenara trigo para su uso particular, mientras que re-

servaba para la venta la cebada, menos apreciada, pero más resistente; o, tal vez, se trataba de un año malo (véase la p. 169).

Aun suponiendo un margen para la exageración oratoria, Fenipo, con unos ingresos anuales cercanos a las 30.000 dracmas, se destaca como un hombre muy rico en un mundo en el que un trabajador especializado debía de cobrar unas dos dracmas al día (siempre que hubiera trabajo). Su posición se confirma con la declaración (XLII, 24) de que es un entusiasta criador de caballos: el pasatiempo más característico de la élite, al cual solo podía acceder quien dispusiera de pastos numerosos y de calidad. Aunque no hay acuerdo en torno a las cifras, la ciudad de Atenas dependía en gran medida de Fenipo y otros hacendados similares para su abastecimiento alimentario (véase más adelante), así como para la inversión de los beneficios derivados del comercio en la realización de los servicios públicos y el pago de los impuestos sobre la propiedad.

Los grandes terratenientes, sin embargo, no eran más que una pequeña minoría en comparación con los pequeños labradores (algunos de ellos, arrendatarios), cuya presencia es casi imperceptible en los discursos forenses. Tal vez el reflejo más cercano sea el del hablante anónimo en el discurso de Demóstenes *Contra Calicles* (LV), quien se enzarza en una disputa con su vecino con respecto a los daños causados por una inundación. Además, las generalizaciones sobre los agricultores que no pertenecían a la élite deben partir de una base frágil: los personajes rústicos de las obras de Aristófanes, los testimonios arcaicos del poema de Hesíodo *Trabajos y días* y algunas pistas descubiertas por la arqueología (véase la p.14). Parece razonable suponer, vista la reducida superficie de estos cultivos (de unos cuatro o cinco acres, esto es, de entre una hectárea y media y dos hectáreas), que no se usara demasiado el barbecho y que la azada tomara el lugar del arado y los bueyes. Aunque la mayoría de propietarios contaban con algunos cerdos, cabras u ovejas (requeridas para los sacrificios), solo los más ricos poseían rebaños numerosos (como los seis asnos de Fenipo). Ello reducía, consiguientemente, el uso del estiércol (véase la p. 12). En otros aspectos, no obstante, todos los propietarios parecen haber combinado la tecnología básica con varias prácticas destinadas, como acabamos de ver, a minimizar el riesgo de malogramiento, aun a cambio de reducir la producción y aumentar el esfuerzo: es el caso, por ejemplo, del almacenamiento masivo de cereales.

Una parte considerable de este esfuerzo adicional recaía sobre los hombros de trabajadores forzados. La explotación agrícola de grupos de población marginada era habitual en Grecia; los ilotas de Esparta (que se ocu-

paban de cerca de la mitad de su producción total) son el ejemplo mejor conocido, pero no el único: lo mismo sucedía con los *penéstai* en Tesalia, los *klarôtai* y *oikétai* en Creta, y otros muchos. Sin embargo, en el Ática, las leyes de Solón habían prohibido a principios del siglo VI la subordinación formal de los atenienses más pobres (véase *Constitución de los atenienses VI*). Probablemente ello explica el uso extensivo —y exclusivo de la agricultura ateniense— de esclavos personales, incluso por parte de los labradores menos favorecidos (si damos crédito a las obras de Aristófanes). En época de cosecha, se contrataban temporeros y/o se utilizaba a los vecinos sobre la base de un intercambio recíproco. Con algunos matices, puede decirse que todos los productores buscaban la autosuficiencia (*autárkeia*), aunque ello implicaba, paradójicamente, la producción de superávit canjeable por numerario. La élite necesitaba abundantes provisiones de líquido para mantener su estilo de vida (que además incluía, como se ha visto, impuestos y liturgias), y todos los productores tenían que comprar instrumentos, que no podían fabricarse ellos mismos, como las herramientas de hierro.

Si bien existe una tendencia natural a comparar las economías rural y urbana, en el caso de Atenas la distinción se difumina. A grandes rasgos, un buen número de labradores debían de vivir en la ciudad, o bien cediendo —los más acomodados— el control diario de la finca a algún supervisor, o bien desplazándose regular y personalmente a la parcela. En el discurso de Lisias *Sobre el asesinato de Eratóstenes* (I), una mujer caprichosa puede recibir al amante en su casa de la ciudad porque su marido suele estar fuera, trabajando en la granja; los problemas comienzan cuando, de forma inesperada, el marido se presenta en casa. Aunque la mayoría de labradores humildes residían fuera de la ciudad, habitualmente no lo hacían en las haciendas aisladas, sino que se congregaban en comunidades (los «demos»; véase la p. 85). En un entorno potencialmente hostil, la necesidad de ayuda mutua hacía deseable tener algún vecino cercano, lo cual, a su vez, permitía asegurar un suministro tan esencial como el del agua. El argumento de la comedia *Dyskolos* (*El misántropo*), de Menandro, gira precisamente en torno de la perversa insociabilidad de un hombre que pretende aislarse de la vida en sociedad, hasta que cae en un pozo y, para poder salir, necesita la ayuda exterior.

Todos los ciudadanos que residían en el Ática mantenían con la ciudad lazos políticos, religiosos y, probablemente, también económicos. Además de servir en el ejército de mar o de tierra durante los periodos inhábiles para el cultivo, los agricultores podían tener que colaborar a su vez (jun-

to con sus animales de tiro) en los proyectos de obras públicas. A ello debe añadirse el atractivo de la ciudad como centro comercial y político (véase la p. 85). A finales del siglo IV, el filósofo Teofrasto compuso la obra *Caracteres*, que describe treinta modelos negativos de conductas inaceptables en la polis: se compone de treinta caricaturas de hombres desagradables con los que uno se podía topar por las calles de Atenas, y el cuarto de ellos es, justamente, el *ágroikos* o rústico. Entre otras cosas, se le representa en términos que comprenden tanto el campo como la ciudad, verbigracia asistiendo a la asamblea y utilizando los servicios de la ciudad:

El rústico es un hombre capaz de asistir a la asamblea después haber ingerido unas gachas, y asegura que ningún perfume huele mejor que el tomillo... Desconfía de amigos y parientes y, en cambio, hace partícipe a su servicio de los asuntos importantes y les cuenta a los jornaleros que trabajan su tierra las deliberaciones de la asamblea... Por ninguna otra razón [que no sea remangarse la ropa] se detiene o se inquieta en la calle; pero, en cambio, se queda parado, mirando, cuando ve un buey, un asno o un macho cabrío... Si presta un arado, un cesto, una hoz o un saco, se levanta a reclamarlo por la noche... Cuando baja a la ciudad, le pregunta al primero que encuentra a cuánto están las pieles y el pescado en salazón... E, inmediatamente, añade que quiere cortarse el pelo en cuanto llegue, cantar en la casa de baños, ponerse clavos en los zapatos [es decir, sobresolarlos] y, de paso, pues le coge de camino, recoger las conservas del negocio de Arquias.

La perspectiva de los comerciantes

La parcela del famoso tocón de olivo tuvo, en un periodo de quince años (411-396), cuatro propietarios diferentes (uno de ellos, durante tan solo dos meses) y tres arrendatarios adicionales; entre estos, uno de ellos era un esclavo liberto (VII, 4 y 9-10). Ello parece implicar cierto grado de fluidez económica —o incluso de iniciativa empresarial— por el que aboga a su vez la configuración de, cuando menos, las haciendas más ricas. De los discursos y fragmentos de Iseo, relativos a varios litigios por cuestiones de herencia, no puede decirse que sean los más legibles de la oratoria ática, pero nos proporcionan informaciones muy valiosas sobre la composición de los bienes en disputa. Las propiedades de Cirón (VIII, 35) y Estratocles (XI, 42-43) se componen de lo siguiente:

Finca en Flía (unos 25 km al norte de la ciudad)	6.000 dr.
Casa en Atenas (residencia de Cirón)	2.000
Casa «junto al santuario de Dioniso, en las Limnas» (alquilada)	1.300
Esclavos (que generan ingresos)	- - - -
Tres esclavas (domésticas)	- - - -
Bienes muebles (contando a los esclavos)	1.300
Créditos («no pequeños») dados a interés	- - - -

Finca rural en Tría (junto a Eleusis, arrendada)	15.000 dr.
Casa en Mélite (en la ciudad, alquilada)	3.000
Casa en Eleusis (unos 15 km al NO de la ciudad, alquilada)	500
Muebles, ovejas, cebada, vino, frutas	4.900
Dinero en metálico	900
Préstamos sin interés	1.000
Préstamos dados a interés	4.000

Resulta llamativa la variedad de las fuentes de ingresos; si bien predominan las casas y las tierras, también se presta dinero a interés y se tienen esclavos que generan rentas. Probablemente no se debe tanto a un posible racionalismo económico como al mero oportunismo, no sistemático; esta hipótesis se ve reforzada por la *fragmentación* física de las haciendas de la élite, cuya propiedad está repartida entre diversos demos del Ática (confróntese, más adelante, con los datos de la estelas áticas). A ello parece apuntar también el sumario —conservado en el primer discurso de Esquines, *Contra Timarco*— de los bienes del padre de Timarco, cuyas propiedades alcanzaban lugares tan lejanos como Cefisia (12 km al NE) o la región de las minas (50 km al S). Esquines ofrece al jurado un relato minucioso de cómo estas propiedades diseminadas, pero extensas, se fragmentaban y se iban vendiendo gradualmente con la intención de eludir hábilmente la responsabilidad de las liturgias (I, 97-105). Según Esquines (I, 29-30), el uso inadecuado del patrimonio personal por parte de Timarco se compaginaba con una desviación sexual (se había prostituido con otros hombres) y con la consiguiente incompetencia en los asuntos públicos.

El discurso detalla qué esclavos poseía el padre de Timarco: «nueve o diez esclavos, obreros especializados en cuero [zapateros], de los que cada uno le producía dos óbolos al día, y el jefe del taller, que le producía tres. Añadid a esto una obrera especializada en trabajos de lino fino, que ella iba a vender al mercado, [y también] un obrero bordador» (véase la p. 165). Ello quizá sea indicativo de cómo debía de organizarse la manufactura en gran escala; aquí, los esclavos (cuando menos, los zapateros) parecen «vi-

vir separados», organizados por un tercero y con la obligación de tributar una renta fija a su propietario.

El padre de Demóstenes legó a su muerte unos bienes casi únicos, en tanto que no contenían más propiedad genuina que la casa de la familia (valorada en 30 minas); sus esclavos manufactureros formaban parte de la propia casa y estaban integrados en las cuentas de la familia. En uno de los cinco discursos con los que el orador intentó recobrar la herencia que le habían sustraído fraudulentamente, afirma que «mi padre dejó dos talleres de industria, no poco importantes: [una espadería con] treinta cuchilleros, dos o tres de cinco o seis minas y los restantes de un valor no inferior a tres minas, de los cuales obtenía un ingreso neto de treinta minas anuales; y fabricantes de literas en número de veinte, entregados como garantía de un préstamo de cuarenta minas, que le producían doce minas netas» (XXVII, 9; véanse los discursos XXVII a XXXI). En otros lugares indica confusamente que sus guardianes «vendieron la mitad de dichos esclavos» y «ocultan total, enteramente, el taller». La adquisición de bienes materiales como inversión se compagina con el modo aparentemente fortuito en que el padre de Demóstenes pasó a controlar la fábrica de divanes: como una garantía de pago.

Estos son los conjuntos más importantes de esclavos manufactureros de los que tenemos noticia en Atenas y Grecia; Lisias y su hermano poseían, al término de la guerra del Peloponeso, un taller de escuderos que se valía de un máximo de 120 esclavos (XII, 19). En el otro extremo de la escala, se hallan los artesanos que trabajaban bien en solitario bien con uno o dos esclavos; vienen a la memoria los tenderos y menestrales del Ágora y los alrededores, junto a los cuales solía pasar el tiempo Sócrates. Los datos arqueológicos parecen sugerir que los artesanos residían en sus tiendas-taller, de amplitud apenas suficiente para una pequeña familia con uno o dos esclavos. En cierto discurso atribuido a Lisias (XXIV, 6), un zapatero tullido solicita al consejo de los Quinientos que verifique sus haberes y le otorgue una pensión, puesto que no puede ni siquiera «conseguir a alguien» (es decir, a un esclavo) que le ayude en el trabajo. Al igual que sucedía con la agricultura, incluso entre las capas inferiores de la sociedad se poseían esclavos; la condición social preocupaba más que lo que podríamos denominar racionalismo económico.

Todas las tareas regulares fuera del alcance del artesano y su familia más inmediata debieron de ser realizadas por esclavos, no por jornaleros. «Los pudientes compran esclavos para tener quien les ayude», según afirma el Sócrates de Jenofonte, pretendiendo hablar por boca de todos (*Re-*

cuerdos de Sócrates, II, 3, 3). El uso de jornaleros era esencialmente ocasional y se limitaba a épocas como la de la cosecha (véase anteriormente). En otro lugar, Jenofonte refiere un encuentro entre Sócrates y un depauperado Aristarco, al cual la guerra civil de 403 había desprovisto de la renta de sus fincas urbanas y rurales (II, 7). Sócrates tuvo que desplegar toda su capacidad argumentativa para convencer a Aristarco de que compensara las cuentas haciendo trabajar como tejedoras a las numerosas allegadas que habían buscado refugio en su casa y se pasaban el tiempo rezongando. A lo largo del diálogo, Sócrates enumera varios atenienses que aparentaban vivir regaladamente mediante la explotación de los esclavos en tareas no agrícolas: preparando pan y derivados de la cebada, tejiendo mantos y capas, etc.

Parece evidente que lo que perturba a Aristarco es la idea de que unas mujeres libres tejan no para el consumo doméstico (lo cual era habitual), sino para el comercio. Sin embargo, cuando vence sus escrúpulos la hacienda incorpora de manera sencilla y exitosa esta producción de bienes en pequeña escala. La facilidad de esta transformación obedece en parte a lo rudimentario de la mayoría de manufacturas, aunque no por ello se dejaba de requerir un alto grado de habilidad. Encontraremos más detalles sobre esta forma menor de capitalización en las circunstancias que rodean al discurso *Contra Atenógenes*, de Hipérides: un cuento admonitorio sobre el sexo y el comercio.

Epícrates, ciudadano ateniense, ardía en deseos por un joven esclavo del perfumero Atenógenes. El chico, por impulso de su amo e instigado y secundado a su vez por cierta Antígona —la tentación hecha hetaira—, persuadió a Epícrates para que le adquiriera, junto con su padre y hermano, por un importe de cuarenta minas: ellos tres eran los únicos trabajadores de la perfumería. Así pues, desprovisto de su fuerza de trabajo, Atenógenes ofreció vender también el negocio, aduciendo que con el mero valor de las materias primas ya se cubrirían de largo las posibles deudillas que resultaran. Pero Epícrates, en su avidez por cerrar el trato, no leyó la letra pequeña —según confiesa en el discurso, de forma abrumadora— y se encontró acosado por numerosos deudores que le exigían la devolución de cinco talentos. Leyendo entre líneas, podemos reconstruir el negocio de Atenógenes: esclavos como trabajadores, materias primas acumuladas, tal vez un tenderete en el mercado y poco más.

En las fuentes que conservamos, los perfumeros proyectan su sombra de una forma sorprendentemente poderosa; tenían un lugar fijo en el Ágora, y en él se congregaba la *jeunesse dorée* de Atenas (véase más adelante). La

relevancia cultural de los perfumes, unida a su categoría de producto de lujo, aseguraba una demanda provechosamente «elástica»: no se puede poseer demasiada cantidad de algo bueno. No sucedía lo mismo con los bienes mundanos: vasijas, cazuelas, sillas y sillones, mesas, zapatos, ropas y todo lo que se necesitaba para el quehacer diario. Jenofonte señala el problema potencial de una demanda inadecuada (*Ciropedia* [*La educación de Ciro*] VIII, 2, 5):

> En las ciudades pequeñas, el mismo artesano fabrica las camas, las puertas, los arados y las mesas, y con frecuencia se ocupa también de construir las casas; pero aun así debe dar gracias si logra suficiente trabajo para mantenerse. Desde luego, es imposible que una sola persona que practique varios oficios sea eficiente en todos ellos. Pero en las grandes ciudades, como son muchas las personas que demandan cada uno de los bienes, un solo oficio, o en ocasiones una especialidad, basta para mantener a un hombre.

A este último respecto cita el caso de la zapatería, en la que varias personas pueden trabajar cortando cada una partes diferentes del calzado. No se trata, claro está, de la famosa división del trabajo en la fábrica de alfileres con la que se abre *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith; lo que preocupa aquí a Jenofonte no es el aumento de la productividad, sino la calidad de la producción. Téngase en cuenta que el comentario se sitúa en el contexto de la mejor calidad de la comida en el palacio del rey de Persia. Además, la concepción de Jenofonte se basa en la idea de que, en principio, la demanda no tendría por qué verse acrecentada con el posible acceso a mercados situados más allá la ciudad.

Atenas entra, naturalmente, en la categoría de «gran ciudad»: en el periodo clásico, era la más grande. No obstante, la demanda efectiva todavía sufría constricciones. En nuestra sociedad capitalista, la economía se mueve en gran parte por el conjunto de la demanda privada. En el mundo griego, sin embargo, la demanda privada se veía restringida tanto por el ya referido impulso de autosuficiencia como por otras limitaciones prácticas; las casas —incluso las de las familias más acaudaladas— tendían a ser relativamente pequeñas y poseer un mobiliario sencillo. Según afirma el mismo Jenofonte en *Póroi* (*Los ingresos públicos*), «cuando se tienen los muebles suficientes para la casa, no se compran más» (IV, 7). Nada que ver, por tanto, con los «bienes duraderos» que han desarrollado una función esencial en las economías domésticas de la sociedad de posguerra. En el mundo griego, su papel como símbolos de *status* al par que mecanismos de ahorro de trabajo parece haber sido ocupado por los esclavos.

Una parte de las diferencias de acento sobre la propiedad de bienes físicos, los esclavos o los bienes muebles procede de las estelas conocidas como «estelas áticas» (véase Fornara, 147). Se trata de una colección de inscripciones que fueron descubiertas en el Ágora, bastante dañadas, y dan fe de la subasta pública de las propiedades de las aproximadamente cincuenta personas (en su mayoría, con posibles) a las que se culpó de haber mutilado los Hermes (véase la p. 216). Los fragmentos conservados son difíciles de interpretar; se omitieron los bienes que no necesitaban ser vendidos, sino que podían incorporarse directamente al tesoro de la ciudad, como sucedía con el numerario y los metales preciosos. Lo que resulta más llamativo, sin embargo, es el abismo existente entre la abundancia (y el valor) de las fincas y tierras recogidas en las estelas y la aparentemente escasa serie de vasijas de bronce, utensilios de cocina y túnicas (véase la p. 165). Incluso el propio Alcibíades, de reputada afición por el boato, no pudo reunir más que una simple colección variopinta.

Lógicamente, la propiedad de bienes de lujo podía coadyuvar a equilibrar la balanza, pero —cuando menos en la Atenas democrática— los dispendios conspicuos resultaban ideológicamente delicados. Los litigantes, por ejemplo, tendían a evitar las posibles manifestaciones de su riqueza ante los tribunales; así, el recitador del discurso de Lisias *Sobre el asesinato de Eratóstenes* tranquiliza a los miembros del jurado precisando que la casa de dos pisos que acaba de describir es «una casita» (I, 9). En cuanto al carácter «vanidoso» de Teofrasto (quien define la vanidad como un «deseo mezquino de ostentación», XXI), es puesto en la picota por poseer, además de una mansión grandiosa, un simio domesticado y un títiro (¿un pájaro exótico, un mono de cola corta?), palomas sicilianas, perros lacedemonios, una grajilla con una escalerilla y un escudito de bronce en miniatura, tabas de cuerno de gacela, aceiteras de Turios, bastones de Esparta y una alfombra persa.

Los duelos, con plata son menos

Una de las categorías ausentes en las estelas áticas, que sin duda pasó directamente a engrosar las arcas de la ciudad, es la de las vajillas de plata que se supone que agraciaban las mesas de los atenienses más ricos. Como vestigio de lo que pudieron haber sido (pues tampoco se conservan entre los testimonios arqueológicos de Atenas), podrían citarse los importantes te-

soros de lingotes y objetos de plata hallados en Rogocén, en la antigua Tracia. Otros lugares del mundo griego —como Sifnos, Tasos o Anfípolis— habían almacenado depósitos de metales preciosos, y su historia se vio condicionada por ellos, aunque no hasta el extremo en que el destino de Atenas fue modelado por las minas de plata de Laurión, en el sureste del Ática.

En varios sentidos, la minería era una actividad excepcional, e incluso causa de desórdenes; y atrajo a numerosos extranjeros a ese rincón del Ática. Además de la explotación de la mina mediante pozos y galerías, se requería también realizar muchas tareas en la superficie, con el uso de bocartes, morteros, mesas de lavar (con depósitos de agua) y hornos; de todo ello han pervivido bastantes restos. Además de la cuantiosa inversión de capital, se requería una importante fuerza de trabajo, tanto especializada como rasa. Uno de los discursos de Demóstenes (el XXXVII, *Contra Panténeto*) trata de una querella sobre la propiedad de un conjunto de instalaciones de superficie. El acusador relata como él y su socio habían prestado 105 minas a Panténeto sobre la garantía de una instalación minera y treinta esclavos; estas cifras suponen uno de los mayores conjuntos conocidos de esclavos en la Atenas clásica y casi el préstamo más cuantioso del corpus de los oradores.

Una apreciación realista del número total de esclavos ocupados en la minería refleja un máximo de entre diez y veinte mil (se estima que el total de la población de esclavos debía de ser de entre ochenta y cien mil). Jenofonte especifica que Nicias, general ateniense de finales del siglo V, poseía mil esclavos trabajando en las minas (*Póroi*, IV, 14); de este modo, aquel gran hombre no necesitaba ensuciarse las manos y optó por alquilarlos al tracio Sosias, un intermediario al que pagaba un óbolo diario por esclavo y se encargaba de proporcionar los recambios necesarios. En Laurión, se estima que la población esclava debía de ser más numerosa que la libre, lo cual no podía dejar de resultar problemático: hacia 135 a.C. la zona de las minas fue el escenario de la única explosión conocida de violencia en gran escala por parte de los esclavos atenienses. Fueron más de mil los que participaron en los disturbios, aunque se los reprimió brutalmente, antes de que se extendiera la revuelta (Diodoro, XXXIV, 2, 19).

Las operaciones mineras eran casi exclusiva de los sectores más privilegiados de la sociedad: grandes beneficios a cambio de grandes riesgos. El litigante anónimo que intentaba endosarle su liturgia a Fenipo, como veíamos anteriormente, se lamenta ante el jurado por adeudar al tesoro un préstamo de tres talentos que solicitó para una explotación minera que ha

fracasado (XLII, 32). Aunque las minas se hallaban sobre terrenos privados, el mineral que se encontrara en la superficie se consideraba propiedad de la polis. Las concesiones mineras se otorgaban a cambio de arrendamientos proporcionales a las perspectivas de beneficio, a lo que se añadía el pago de regalías. Se conservan detalles relativos a cerca de ciento ochenta arrendamientos, gracias a inscripciones del siglo IV, y entre los concesionarios figuran un gran número —cerca de un tercio— de atenienses acomodados y preeminentes en algún ámbito social, incluyendo el político. El padre de Timarco, como se recordará, poseía dos talleres en la región de las minas; parece evidente que Nicias no era una excepción.

Los filones de Laurión habían sido explotados desde los inicios de la Edad del Bronce, pero a principios del siglo V desarrollaron un papel propio en la conformación de la historia de Atenas, y lo mismo sucedió con la economía y la sociedad durante los doscientos años siguientes. A finales de la década de 480, según parece, un golpe de suerte proporcionó al tesoro un beneficio de cien talentos, gracias al descubrimiento de un importante venero de plata en Maronea (*Constitución de los atenienses* XXII, 7). Los atenienses resistieron la tentación de repartirse la plata y la invirtieron en la construcción de cien trirremes, que muy pronto resultaron fundamentales para derrotar a los persas en Salamina y establecerse como la principal potencia naval del Egeo (véanse las pp. 123 y 193). Los atenienses que carecían de los recursos necesarios para servir como hoplitas se ocuparon como remeros en la flota de la que dependía la supremacía ateniense (véase la p. 202). El conocido como «Viejo Oligarca», autor de un opúsculo antidemocrático del siglo V, concede no sin reticencias que es de justicia que se otorgue algo de poder político a la plebe, puesto que son la fuerza motriz de la escuadra de Atenas (I, 2). Además, el poderío naval de los atenienses cimentó la expansión imperial, la cual subvino a su vez, mediante los tributos y otras formas de ingreso, a la costosa conformación de la democracia ática.

Veamos algunas cifras. Tucídides (II, 13, 3) pone en boca de Pericles la afirmación de que, al explotar la guerra del Peloponeso, Atenas obtenía un total de «seiscientos talentos de tributo cada año, de parte de los aliados» (se trata de una cifra verosímil, a la luz de las listas conservadas con detalles de las cuotas tributarias). Para la misma fecha, Jenofonte calcula en un millar de talentos (un número sospechosamente redondo) la suma total de los ingresos atenienses, tanto exteriores como de la ciudad (*Anábasis* VII, 1, 27; véase la p. 123). Parece razonable concluir que, de no ser por los recursos generados por el imperio, los atenienses no podrían haber costea-

do el pago por la prestación de los servicios públicos (en la cual podían participar incluso los pobres) *al par que* una escuadra tremendamente poderosa (mantener un solo trirreme en el mar durante un mes costaba, en salarios de los remeros, un talento) *y* la financiación de obras públicas (el Partenón, sin contar las estatuas de culto, requirió cerca de 470 talentos) *y* la provisión de una reserva de numerario cercana a los 10.000 talentos, que se custodiaba en la colina de la Acrópolis (Tucídides, ibídem). Esta última cantidad distingue a Atenas de prácticamente todas las otras polis, incluida Esparta, que gobernaban sus financias públicas sobre la base de la satisfacción de las necesidades fundamentales (véase la p. 199). En el siglo IV, la ciudad tesalia de Farsalo utilizaba la fortuna personal de Polidamante, su ciudadano más distinguido, como recurso para compensar los desequilibrios del balance económico anual (Jenofonte, *Helénicas* VI, 1, 2-3).

Dada la interdependencia, en el siglo V, del imperialismo y la democracia ateniense, debemos plantearnos de dónde se obtuvieron los recursos durante el siglo IV, puesto que el imperio —y los ingresos derivados— terminó abruptamente en 404; los intentos posteriores de organizar una nueva alianza económicamente beneficiosa para Atenas (y de forma destacada, la conocida como «Segunda Liga Ateniense») no tuvieron éxito. Aun así, la capital ática restauró su democracia y la mantuvo hasta 321 (habiéndola reforzado desde 403 con el cobro por la asistencia a la asamblea), desplegó una escuadra poderosa y, aunque de forma intermitente, continuó erigiendo edificios públicos. Probablemente los fondos eran repuestos por la élite de la ciudad mediante liturgias, tributos sobre la propiedad y cuotas «semivoluntarias». La presión se centraba sobre los ciudadanos más favorecidos que se congregaban en la asamblea, para que competieran en su contribución al tesoro público; en este punto, el «tacaño» de Teofrasto (XXII) eludía calladamente la responsabilidad. Las quejas de la clase alta, sobre todo las de Jenofonte (*Banquete* IV, 29-32; *Económico* II, 4-8), según las cuales la carga que pesaba sobre los más pudientes hacía mejor ser pobre que rico, pues era «mejor ser libre que esclavo», quizá tenían, por una vez, parte de razón. El incremento de la presión financiera puede que ayudara explicar la intervención de la élite en la minería, como hemos visto antes.

Una vez concluida la huelga de la década de 480, las minas no reaparecen de forma sustancial en nuestras fuentes literarias hasta finales del siglo V; sin embargo, excavaciones recientes en el centro minero de Torico confirman que la actividad no se interrumpió. Cuando en 413 Esparta ocupó Decelía (en el NE del Ática), se impidió el acceso de Atenas a las minas; entre los «más de veinte mil esclavos, en su mayor parte, artesanos»

que, según Tucídides (VII, 27), desertaron para incorporarse al bando espartano debía de haber numerosos trabajadores de las minas. En 406/405 los atenienses realizaron acuñaciones en oro y, poco después, en bronce; solo en 393 se volvió a las habituales acuñaciones en plata. La distribución temporal de los arrendamientos parece apuntar a una nueva cresta de la actividad en torno a mediados del siglo IV (antes de 350 hubo 40 arrendamientos, y cerca de 130 entre 350 y 340). Jenofonte lo confirma en su *Póroi*, fechado hacia 355, al mencionar que las operaciones mineras «hace poco tiempo que se han reinstalado» (IV, 28).

De hecho, *Póroi* es una novedad en las letras griegas: es el intento expreso de resolver los déficit financieros de Atenas utilizando métodos que no penalizaran ni a los ciudadanos más acomodados ni a los aliados, ya desencantados. Así, esboza varios proyectos nuevos de financiación: atraer inmigrantes y comerciantes a Atenas, para aumentar la base tributante; organizar una marina mercante de propiedad estatal, que aproveche los dividendos de la paz; y, sobre todo, la explotación sistemática de las minas de Laurión (IV, pássim). En pocas palabras, la propuesta minera de Jenofonte consiste en una enorme plantilla de esclavos de propiedad estatal, que serían arrendados a inversores privados, generando con ello un beneficio directo de un óbolo diario por esclavo. El proyecto debe ser implantado por fases, hasta que exista un número suficiente de esclavos que garanticen, para cada ciudadano, unos ingresos diarios de tres óbolos. Desde nuestro punto de vista, la modesta idea de Jenofonte parece adolecer de un defecto insalvable: presupone, de forma explícita, que la plata no se terminará nunca ni perderá nunca su valor. Pero su originalidad se pone de manifiesto si la comparamos, por ejemplo, con el libro segundo del tratado pseudoaristotélico *Económicos*, que enumera las siguientes medidas de crisis para ingresar numerario: préstamos forzosos, depreciación de la moneda y el recurso a engaños.

En vela

Como preámbulo de sus propuestas, Jenofonte alaba —sin demasiada objetividad, visto desde el presente— las ventajas naturales de Atenas: además de la feracidad natural y la excelente bahía del Pireo, la capital ática resultaba atractiva para los comerciantes porque, además de poder adquirir nuevas sarcias, ofrecía la posibilidad de exportar plata: «si no quie-

ren importar algo a cambio, exportan una buena mercancía al exportar la plata, pues dondequiera que la vendan, siempre obtienen más que lo inicial» (III, 2). Al considerar la plata ática como un producto exportable, y no un medio de intercambio, Jenofonte llama la atención sobre un factor económico que diferenciaba a Atenas de la mayor parte del mundo griego.

El comercio era vital para la supervivencia de prácticamente todas las ciudades estado griegas; tan solo Esparta, que controlaba la extensa área de Mesenia, pudo haber sido una excepción (véase la p. 149). No obstante, Tucídides recoge cómo los corintios, ansiosos de combatir contra Atenas en 432, advirtieron a todos sus aliados del interior (¿incluyendo a los espartanos?): si se pierde el control sobre las zonas ribereñas se dificultarán las importaciones y exportaciones de las que todos dependemos (I, 120). Corinto, situada cerca del istmo que une la Grecia central y el Peloponeso, dependía de los ingresos del comercio más que muchas otras polis. El comercio marítimo era el más habitual: con pocas salvedades, el transporte por tierra en gran escala era irrealizable o tenía un coste prohibitivo. Naturalmente, cierto grado de intercambio era imprescindible para poder compensar los desequilibrios permanentes en materias primas y otros productos esenciales; el cobre, el estaño y el hierro se distribuyen irregularmente por el Mediterráneo, por lo cual, de no ser por la constante redistribución, la mayoría de polis —y entre ellas la propia Atenas— hubieran permanecido en la Edad de Piedra. El común de los esclavos estaba formado por bárbaros, que procedían de fuera de los límites del mundo griego (véase la p. 178). En cuanto a los cereales básicos, las variaciones pluviométricas regionales y la escasez temporal derivada de ellas forzaban a todos los pueblos mediterráneos a negociar regularmente (véase la p. 53). La relevancia de todas estas formas de comercio está, ciertamente, fuera de toda duda. No cabe olvidar tampoco el comercio constante de mercadurías de prestigio y especialidades locales, de las cuales podría hacerse una lista muy larga (*sílphion* de Cirene,* incienso de Siria, marfil de Libia); ya hemos visto una buena muestra con las preciadas propiedades del hombre vanidoso.

Uno de los factores que frenaban el intercambio comercial, sobre todo de los bienes prescindibles, era la simplé capacidad de pagar, ya fuera en numerario o en especie; los recursos de la mayoría de *póleis* se limitaban básicamente a la tierra y los que la trabajaban (véanse las pp. 34 y 84). Dada la recurrente escasez alimentaria, que derivaba de un crecimiento

* El *sílphion*, identificado habitualmente con el laserpicio, es una umbelífera cuya resina se usaba como curativo y condimento, y que hoy ha desaparecido de la Cirenaica. (*N. del t.*)

demográfico excesivo (y la posible pérdida de cosechas), la solución, a medio plazo, solía consistir más en la «exportación» de personas que en la importación de alimentos. No obstante, este no era el caso de Atenas. Aunque no hay consenso sobre las cifras exactas, durante la mayor parte de los siglos V y IV Atenas fue capaz de sufragar una importación sustancial y recurrente de cereales —sobre todo de trigo—, necesaria para mantener a una población que excedía en entre cincuenta y cien mil habitantes a la «capacidad de carga» del Ática (estimada en cerca de 150.000 personas; véase la p. 53). Por otra parte, son numerosos los autores (como el Viejo Oligarca, Tucídides, el poeta cómico Hermipo, Isócrates) que destacan la riqueza de los bienes de ultramar que se vendían en Atenas, como reflejo del poder de la ciudad.

La presencia de tantos productos de lujo se explica, en parte, por la función de Atenas como centro de distribución (según se colige de Isócrates, IV, 42); de ser así, los atenienses no pagarían los costes de importación. Sin embargo, tanto Tucídides (II, 38) como el Viejo Oligarca (II, 7) coinciden en señalar, aunque sea desde sus diferentes posiciones políticas, que el disfrute del lujo era un componente esencial de la ideología democrática ateniense. Sea como fuera, los cereales y el resto de productos de primera necesidad importados para el consumo interno sí debían de ser sufragados con recursos de la ciudad; lo más plausible es que estos gastos fueran compensados a medio o largo plazo en un balance variable con los ingresos generados por las exportaciones, los tributos de los aliados imperiales y la plata de Laurión. Se ha discutido, de forma muy especial, qué relevancia tenía la cerámica pintada como principal exportación de Atenas: ¿eran mercadurías de lujo altamente preciadas, o quizá simples productos de consumo, baratos y simpáticos, con que completar la arruma? (véase la p. 26). Aunque sucediera esto último, lo cierto es que el mero comercio de la alfarería valía para abastecer de grano, como mínimo, a cien mil personas. Resulta significativo el silencio de las fuentes literarias conservadas, que nada dicen de la producción y los productores de cerámica; sí que se menciona, sin embargo, el mármol ateniense, que «necesitan muchos griegos y bárbaros», según Jenofonte (*Póroi*, I, 4).

Las estimaciones más precisas indican que, a mediados del siglo V, cuando la población de Atenas sobrepasó la capacidad del Ática, ya se disponía de los recursos generados por el imperio para cubrir la diferencia. Los tributos destinados al pago de los servicios públicos y de los sueldos de los remeros podían utilizarse para importar cereales: de hecho, *sîtos* puede significar tanto "trigo" como "pensión alimentaria". En el trasfondo, y

cobrando cada vez más importancia a lo largo del siglo IV, estaban las minas de Laurión y su inmensa reserva de plata, análoga a la cámara acorazada de un banco central. Las tendencias inflacionarias inherentes a cualquier incremento del dinero en circulación —bien por los impuestos, bien por los sucesivos acuñamientos— debieron de ser contenidas por las importaciones, por no mencionar la práctica habitual del atesoramiento de dinero oculto bajo tierra.

La única indicación del importe global de la balanza comercial ateniense procede de un discurso de 399, *Sobre los misterios*, con el cual el político y orador Andócides se defendió de una incriminación de impiedad; para ello, contraatacó acusando a Agirrio, uno de sus perseguidores, de estar resentido por una ofensa anterior (I, 133-134). Andócides relata cómo, un año atrás, había desmembrado un círculo de agentes recaudadores —encabezados por el propio Agirrio— que se habían confabulado para adquirir, de forma ilegítima, el derecho a cobrar el impuesto del dos por cien sobre las importaciones y exportaciones que pasaban por el Pireo (esta era la manera más corriente de «delegar» el cobro de los impuestos indirectos). La suma ofrecida por Andócides y sus socios era de treinta y seis talentos, lo cual, según él, todavía rentaba un pequeño beneficio; ello implicaría que el valor combinado de las importaciones y exportaciones de la región debía de rondar los 1.800 talentos. Quedan algunas dudas por aclarar: es posible (aunque más bien improbable) que estas cifras no incluyeran los impuestos sobre los cereales: cierto discurso posterior se refiere a «la cincuentésima del trigo», esto es, el impuesto del dos por ciento sobre los cereales ([Demóstenes], LIX, 27). En cualquier caso, 1.800 talentos representan una cantidad astronómica, pues corresponden como mínimo a 350 dracmas por cada ciudadano varón y adulto; y ello en el momento más bajo de la economía ateniense, con las secuelas de la derrota en la guerra del Peloponeso.

Aunque hayamos analizado cómo se sufragaban las importaciones, ello no implica que los griegos tuvieran un concepto formal de balanza de pagos; y menos todavía uno que prefigurara la doctrina mercantilista (propia del siglo XVI) según la cual el estado debe intervenir para lograr que el valor de las exportaciones supere siempre al de las importaciones. De hecho, uno de los rasgos característicos del comercio marítimo era su fragmentación y su alejamiento del control estatal. En el *Económico* de Jenofonte (XX, 27-28), Sócrates se refiere a la conducta más habitual de los comerciantes, quienes

... por su intensa pasión por el trigo, donde quiera que oyen que hay más, allí navegan en su busca, surcando el mar Egeo, el Ponto Euxino y el mar de Sicilia. A continuación se hacen con la mayor cantidad posible y lo llevan a través del mar, arrumándolo incluso en el mismo barco en el que ellos navegan. Y cuando necesitan dinero, no se deshacen del trigo a la buena de dios ni donde quiera que estén, sino donde oyen que el trigo tiene un valor más alto y goza de más estima: allí lo llevan y se lo venden a sus habitantes.

Las palabras de Sócrates tienen, en parte, una intención crítica; lo que hoy nos podría parecer el funcionamiento correcto de los mecanismos del mercado (son los precios más altos los que atraen a los distribuidores) se contemplaba con reservas, puesto que significaba aprovecharse de los necesitados. Los pensadores de tendencia conservadora se mostraron especialmente hostiles ante esta actitud. Aristóteles (en su *Política*, 1258b) consideraba que los comerciantes no realizaban sus trueques para obtener lo que les hacía falta (ello hubiera sido natural y aceptable), sino para obtener un beneficio antinatural, que requería cierto grado de engaño, pues se trataba de comprar barato y vender caro (véase la p. 72). En cuanto a Platón, entendía que los mercaderes eran una causa de desorden, por lo cual les dispensó un trato particular en el gobierno de la comunidad casi ideal que proyectaba en sus *Nómoi* (*Las leyes*; véase 952-953): debían ser mantenidos «fuera de la ciudad, aunque no lejos de ella» y solo tratarían con oficiales designados especialmente. Los comerciantes estaban unidos por lazos muy débiles, o incluso nulos, con su propia polis; solían ser de bajo rango social, lo cual hacía aún más ofensiva su costumbre de mirar por encima del hombro a sus clientes de la clase de los ciudadanos (véase más adelante).

La demanda local, identificable, de productos especiales (como determinados tipos de cerámica pintada fina) puede haber fomentado la organización de viajes específicos. Así debió suceder, por ejemplo, con las vasijas producidas a finales del siglo VI en el «taller de Nicóstenes», en Atenas, puesto que, estudiando dónde fueron halladas las que conservamos, cerca del 96 por cien aparecieron en la región italiana de Etruria. Aun así, el retrato del «merchante tragaleguas» y oportunista, que ofrecía el Sócrates de Jenofonte, continúa reflejando una imagen razonablemente realista: un hombre que posee un solo barco y lo patronea personalmente. No todos los comerciantes, sin embargo, poseían su propio barco: un mercader (*émporos*) podía fletar una nave ajena, propiedad del *naúkleros*. Igualmente, tampoco todos los comerciantes ni patrones podían adquirir

la carga sin antes pedir un préstamo, total o parcial. En estos préstamos marítimos, tanto el capital como el interés se devolvían una vez finalizada la venta, y a condición de que el barco llegara sano y salvo a su puerto de destino; en cambio, las pérdidas derivadas de los naufragios o la piratería (un problema cada vez más frecuente en el siglo IV) eran soportadas por el acreedor, como si se hubiera suscrito un seguro sobre la transacción. Claro está que los riesgos que corría el prestamista elevaban las tasas de interés aplicadas sobre cada viaje a valores de entre el 12,5 y el 30 por cien, o incluso superiores.

«La abundancia de recursos para los comerciantes no procede de quienes reciben los préstamos, sino de quienes los conceden, y no es posible que se hagan a la mar la nave, el naviero o los pasajeros si se sustrae la parte de los prestamistas.» Así se expresaba ante un jurado ateniense un extranjero llamado Crisipo, en su discurso *Contra Formión* ([Demóstenes], XXXIV); su exageración parece perdonable, si tenemos en cuenta que corresponde a un acreedor desencantado. También se atribuyen a Demóstenes algunos otros discursos directamente relacionados con empréstitos marítimos (XXXII, LVI), en el curso de los cuales se hace referencia a otras veinte transacciones financieras de esta clase.

La experiencia referida por Crisipo es bastante similar a la de los otros litigantes. Él y un socio (ninguno de ellos residentes en Atenas) prestaron 10.000 dracmas al meteco Formión para financiar así un viaje comercial al Bósforo; Formión aceptó embarcar una carga por valor de 4.000 dracmas a bordo de un navío del *naúkleros* Lampis y, o bien regresar a Atenas, devolviendo la cantidad de 2.600 dracmas, o bien permanecer en el Bósforo y entregar el dinero a Lampis para que este lo restituyera a los prestadores. Finalmente, Formión optó por quedarse en tierra y el barco, en su viaje de regreso, se hundió con casi todos los hombres a bordo; Lampis pudo escapar en el bote auxiliar. Ante el tribunal, Formión consideró que le amparaban los términos convencionales de los préstamos marítimos: la pérdida del navío le eximía de todas las responsabilidades. Crisipo basaba su desacuerdo en que, en el Bósforo, Formión no había entregado el dinero a Lampis.

Estos discursos, junto con los vestigios arqueológicos, permiten profundizar nuestro conocimiento del comercio marítimo en el mundo griego (el viaje al Bósforo, por ejemplo, parece haber llevado aceite de oliva perfumado, mientras que en el regreso debieron de cargar curtidos y, probablemente, esclavos). Pero también reflejan varias de las medidas a las que recurrieron los atenienses del siglo IV para potenciar no tanto las ex-

portaciones como la importación de varios productos esenciales: sobre todo cereal, pero también madera, lino y almagre para los astilleros. Los atenienses ya no eran los «dueños del mar», como los denominaba el Viejo Oligarca, capaces de controlar a voluntad a los abastecedores de materias primas.

Contra Formión se fecha a principios de la década de 320. Durante el decenio anterior, los atenienses habían tenido cada vez más dificultades para asegurar las importaciones de la cantidad necesaria de cereales. Con estos precedentes, Crisipo acusa a Lampis de haber transportado los cereales del Bósforo no a Atenas, sino a Acanto, en el NE de Grecia: para los residentes en la capital ática, este acto se castigaba con la pena de muerte. Para redondear la perfidia, se acusa a Lampis de haberse aprovechado fraudulentamente de una antigua concesión de Perisades, rey del Bósforo, según la cual los cereales con destino a Atenas no debían pagar impuestos de exportación. Allí donde les resultaba posible, los atenienses habían cuidado con cierto mimo las relaciones diplomáticas con los reyes de la región del Mar Negro, una fuente clave para la importación de grano (véase más adelante). Crisipo detalla cómo él y su socio, a diferencia de la actitud del *naúkleros*, habían donado a los atenienses, durante una época de carestía, dos talentos para la adquisición de cereales, y habían vendido 10.000 medimnos de trigo «al precio normalmente establecido» de cinco dracmas cada una, en un momento en que, en el mercado abierto, se cotizaban a dieciséis dracmas (XXXIV, 39). La mera existencia del discurso *Contra Formión* es un buen indicio de la preocupación de los atenienses por atraer comerciantes a su ciudad, puesto que, gracias a una dispensa especial reservada a las disputas comerciales, Crisipo pudo presentarse ante los tribunales y defender su causa en persona, aun cuando no era ni siquiera un meteco.

¿Por cada préstamo, un quebranto?

Cierto decreto ateniense, aprobado por la asamblea en 346, celebra al rey Perisades y a su hermano Espartaco «porque son hombres buenos y han prometido al pueblo de Atenas que tratarán la exportación de trigo del mismo modo que su padre... y el pueblo debe otorgar a Espartaco y Perisades los mismos privilegios que otorgó a Sátiro y Leuconte y coronarlos en la Gran Panatenea con una corona de oro de valor de 1.000 dracmas»

(véase Harding, 82). Unos cincuenta años antes (h. 394), un joven visitante del Bósforo tuvo ocasión de invocar, ante un jurado ateniense, el buen nombre del rey Sátiro, que entonces se aproximaba al final de su reinado:

Jueces, mi padre es Sopeo, quien —como saben todos los que navegan hacia el Mar Negro— tiene con Sátiro tanta familiaridad que gobierna un extenso territorio y dirige todo su ejército. Al oír hablar de esta polis [Atenas] y de toda Grecia, deseé venir a visitarla. Mi padre, tras cargar dos naves con trigo y dinero, me envió para comerciar y ver mundo.

Al llegar el hijo de Sopeo a Atenas, se le presentó al banquero Pasión, al cual confió todo su dinero: la cuantiosa cifra de 10.000 estateras (unas 25.000 dracmas). El joven tuvo problemas al haber concedido un préstamo a una nave que, aparentemente, comerciaba con los enemigos de Esparta; ante ello, Pasión le encontró un ciudadano que le saldría garante a cambio de siete talentos. Entretanto, en el Bósforo, Sopeo fue acusado de haberse conjurado contra Sátiro, y la sospecha salpicó igualmente a su hijo, por lo cual se intentó confiscarle el dinero y lograr su extradición. Pasión y el hijo de Sopeo tramaron entonces una artimaña: se ocultaría la existencia del depósito bancario y el joven fingiría haber prestado todo su dinero a interés y carecer, por tanto, de recursos. Finalmente, Sopeo fue exculpado y compensado adecuadamente por Sátiro. He aquí, pues, la tremenda mortificación del hijo (en sus palabras, al menos) cuando Pasión no solo le desairó abiertamente al negar que hubiera habido ningún depósito, sino que le acusó de haber engañado a Cito, su esclavo ayudante, para que le diera seis talentos. Después de que Pasión rehusara repetidamente torturar a Cito para llegar así al fondo de la verdad, la disputa llegó a los tribunales.

El discurso del hijo de Sopeo fue compuesto por Isócrates (XVII; para la cita inicial, véase XVII, 3-4), y precede a otros cinco que tratan de cuestiones relacionadas con el banquero Pasión (Demóstenes XXXVI, XLV, XLVI, XLIX y LII). Se tiene noticias de alrededor de veinte bancos atenienses; el de Pasión fue el más próspero y duradero (véase más adelante). Este banquero había sido, en origen, esclavo de otro cambista; ganó su libertad hacia el año 400, tomó las riendas del negocio de su ex amo e incluso acabó adquiriendo el derecho de ciudadanía. A su muerte, se decía que su patrimonio debía de valer casi sesenta talentos (al parecer, el enfrentamiento con el hijo de Sopeo no le perjudicó). De forma harto sorprendente, el mismo camino de la esclavitud a la ciudadanía fue seguido por su propio

esclavo asistente, cierto Formión (sin ninguna relación con Crisipo). Pero no por ello deben extraerse conclusiones erróneas: estas historias de ascensos extremos son verdaderamente excepcionales, pues la sociedad ateniense no solía permitir tal movilidad social. De hecho, Apolodoro, el hijo de Pasión, no pudo librarse nunca del estigma (real o imaginario) de que no debía su ciudadanía al nacimiento, sino a un decreto del pueblo. «Ha poco que el ratón solo conoce la pez, pues quería ser ateniense»; tales son las injurias que, de forma algo paranoica, atribuye a sus numerosos enemigos ([Demóstenes], L, 26; véase más adelante).

Casi todos los banqueros eran metecos, y la mayoría antiguos esclavos; los detalles proporcionados por el discurso de Isócrates confirman que se situaban en la periferia de la sociedad griega y trataban sobre todo con miembros ajenos a la comunidad de ciudadanos. Se encargaban, según consta, de aceptar depósitos, realizar empréstitos y, como función original y probablemente la más importante, de cambiar dinero. La palabra griega, clásica y moderna, para referirse a los bancos es *trápeza*, que designa a su vez la tabla del cambista. El hijo de Sopeo, que visitaba Atenas por primera vez, fue presentado a Pasión por el fenicio Pitodoro (XVII, 4), y él mismo parece haber actuado como intermediario para que Hipoledas, «mi huésped y amigo», tomara dinero prestado de Pasión (XVII, 38).

Si contaba con un banquero de su confianza, un comerciante podía sacar partido, como se muestra en el discurso *Contra Calipo*, atribuido a Demóstenes (LII), pero entregado, y probablemente también compuesto, por Apolodoro, el hijo de Pasión. Relata cómo Licón, mercader heracleota, revisó sus cuentas con Pasión antes de embarcarse hacia Libia, y ordenó que se pagaran 1.640 dracmas a su socio, Cefisíades de Esciros. Licón fue asesinado por unos piratas y Calipo, el *próxeno* o cónsul honorario de Heraclea, intentó apoderarse del referido depósito; pero parece que el banquero, aunque Calipo (es decir, un ciudadano de alto rango) le presionara para que renegara de su obligación con un simple meteco, cumplió su palabra y entregó lo pactado a Cefisíades. Pasión había emplazado su banco (o cuando menos una sucursal) en el Píreo; parece lógica la generalización de Apolodoro cuando afirma que Licón utilizaba el negocio de su padre «como los demás mercaderes» (LII, 3).

Los ciudadanos, en cambio, solían contar con redes de amigos, vecinos y parientes a los cuales podían solicitar una contribución sin tener que recurrir a los banqueros. De hecho, son solo cuatro los casos conocidos de ciudadanos que depositaran numerario en los banqueros de Atenas; uno de ellos era el padre de Demóstenes, con varios negocios de manufacturas,

que confió parte de su dinero a Pasión; otro fue Epícrates, quien depositó temporalmente el precio de adquisición de los tres esclavos de Atenógenes.

Veinte años después de la muerte de Pasión, acaecida en 370, Apolodoro todavía estaba intentando recuperar varias cantidades supuestamente adeudadas a su padre. En esta campaña de litigios se integra una acusación de perjurio *Contra Estéfano* (Demóstenes, XLV, 67-70), uno de cuyos ataques se basa en el valor de la ayuda mutua entre ciudadanos:

Aunque gozas tú de una situación mucho mejor de lo que fuera justo, ¿a quién has ofrecido algo jamás, a quién has ayudado alguna vez, a quién has hecho algún bien? A nadie podrías citar; bien al contrario, prestando a un interés usurario y considerando ventajas tuyas las desgracias e indigencias de otros, echaste a tu tío Nicias de su casa paterna, [y] a tu propia suegra la has despojado de los bienes de que vivía... Nadie jamás siquiera al deudor de una deuda ya vencida le cobró con tanta crueldad como tú a quienes te deben los intereses.

Lo que este fragmento parece implicar es que un buen ateniense debe estar dispuesto a ayudar a sus conciudadanos (y, sin lugar a dudas, a sus amigos y familiares) con préstamos sin interés. Desde luego, era costumbre realizar empréstitos a interés entre los propios ciudadanos; además de lo ya observado en relación con los bienes de Cirón y Estratocles, el padre —y tocayo— de Demóstenes dejó a su muerte alrededor de un talento prestado a un interés del 1 por cien mensual, la «tasa estándar» en la Atenas del siglo IV. Pero la ideología subyacente era la de la ayuda recíproca y a los necesitados; cuando menos, si existían lazos mutuos o se estaban cultivando para un futuro.

La «ayuda» de la que habla Apolodoro se refiere al crédito conocido como *éranos*: pequeñas sumas fiadas sin interés ni garantías de pago por una serie de prestamistas privados (básicamente, amigos y familiares). Así, además del talento cedido a interés, el padre de Demóstenes había ido dejando pequeñas cantidades de unas 200 ó 300 dracmas, identificadas plausiblemente como *eranói*, que a su muerte sumaban otro talento. Como en otras ocasiones, los *Caracteres* de Teofrasto ilustran lo contrario del comportamiento correcto; así, el «hombre mezquino» (XXII), viendo acercarse a un amigo del cual sabe que está necesitado de contribuciones de este tipo, se escabulle por una callejuela y se dirige a su casa dando un rodeo.

Esta base del crédito recíproco entre amigos lleva aparejadas aún algunas otras implicaciones, que se pueden ilustrar mediante *Contra Nicóstrato*, un segundo discurso de Apolodoro (atribuido igualmente a

Demóstenes: LIII). Apolodoro y Nicóstrato eran vecinos en cierta propiedad rural, que solían prestarse ayuda mutua; en palabras del primero, «llegamos a tratarnos muy familiarmente, y yo tuve hacia él una disposición tan cordial, que jamás dejó de alcanzar lo que me pidió y, a su vez, este sujeto tampoco me fue inútil en el cuidado y administración de mis bienes» (LIII, 4).

En cierta ocasión, sin embargo, tres de los esclavos de Nicóstrato huyeron de su granja; su amo fue tras ellos y, por intervención de la justicia poética, fue capturado por unos piratas y vendido como esclavo en Egina, una isla al suroeste de Atenas. Apolodoro donó a Dinón, hermano de Nicóstrato, trescientas dracmas para que pudiera traerlo de regreso. Una vez liberado, Nicóstrato se dirigió a Apolodoro, lamentándose de que sus familiares le habían abandonado, para rogarle que aportara una contribución *éranos*, pues necesitaba todavía veintiséis minas para liquidar su rescate; Apolodoro le dio diez minas, que obtuvo al empeñarle a un cambista unas copas y una corona de oro. Viendo cerca la salida, Nicóstrato volvió a los pocos días a implorarle las dieciséis minas restantes, pues los extranjeros que le habían secuestrado amenazaban con esclavizarle de nuevo si no saldaba su deuda de inmediato; a cambio, prometió que, cuando se hubiera liberado de la amenaza, organizaría una colecta de *eranói* para recompensarle. Aun cuando Apolodoro está dispuesto a colaborar, en ese momento carece del numerario (§13), por lo que, según relata él mismo,

> constituyo hipoteca de dieciséis minas sobre mi casa a favor de Arcesante de Pambótadas, al cual me presentó el propio Nicóstrato, y que concedió el préstamo a un interés de ocho óbolos mensuales por cada mina a este. Mas, después de recibir el dinero, no solo no me muestra ningún agradecimiento por lo bien que había sido tratado, sino que inmediatamente comenzó a intrigar contra mí, con objeto de despojarme del dinero y llegar a una enemistad conmigo.

Este es el origen de la causa que se vio en los tribunales. Aunque no puede confiarse ciegamente en las palabras de Apolodoro, sí podemos observar algunos rasgos esenciales. En primer lugar, la potencial complejidad de las relaciones crediticias: la obligación inicial derivada del rescate resultó en siete préstamos diferentes (que hubieran sido muchos más, de haberse recolectado los *eranói* prometidos por Nicóstrato). Además, el motivo del endeudamiento —saldar un rescate— era típico de los contratos crediticios atenienses, como lo eran otras razones igualmente «improductivas»: gastos funerarios, dotes matrimoniales y (en el caso de la élite) la fi-

nanciación de las liturgias y el pago de los tributos. Por último, la reciprocidad parece latir no solo detrás de las relaciones crediticias, sino también de las de amistad, así como de otras relaciones interpersonales de ámbito más general, incluida la propia justicia (véanse las pp. 16 y 181). No en vano el hijo de Sopeo finalizó su discurso de la misma manera en que lo había comenzado: recordando vivamente al jurado los beneficios que tanto su padre como el rey Sátiro habían concedido a los atenienses, permitiéndoles adquirir trigo y negándose a vendérselo a otros pueblos griegos.

El corazón de la economía

Nuestra exploración de la economía griega había partido del campo ateniense, y finalizará en el mismo corazón de la ciudad: en el Ágora. En este pellizco de hectáreas abarrotadas de edificios públicos, cuyos límites estaban indicados por mojones de piedra y pilas purificatorias, se concentraba toda la vida de la ciudad: administración, publicidad, justicia, ostracismo, religión, procesiones, bailes, atletismo o desfiles ecuestres. Desde luego, la denominación de «plaza del mercado» no responde a la complejidad de una zona tan abigarrada (véase la p. 187). El Ágora era el lugar de encuentro por excelencia de Atenas: allí se dirigían los ciudadanos, residentes y extranjeros para procurarse información, reunirse con sus amigos (o enemigos), jugar y apostar, torturar a un esclavo, contratar jornaleros u ofrecerse como tal, solicitar a una prostituta, acogerse al asilo (los esclavos), cortarse el pelo, mendigar, ir a por agua, contemplar peleas de gallos o consultar la hora en la clepsidra pública. Además de todo ello había vendedores y compradores, que se arremolinaban en los tenderetes repartidos por toda el Ágora. El poeta cómico Eubulo retrata la confusa mezcolanza de comerciantes y tribunales (pues la mayoría de los procesos referidos hasta el momento se debieron escuchar en tribunales situados dentro o cerca del Ágora):

> En un único lugar encontraréis la gran diversidad de cosas que están a la venta en Atenas: higos, oficiales, racimos de uvas, nabicoles, peras, manzanas, testigos, rosas, nísperos, pasteles de leche, panales, garbanzos, causas judiciales, calostros de vaca, requesón, mirto, herramientas, lirios, corderos, clepsidras, leyes y acusaciones.

Probablemente, Eubulo no esté exagerando demasiado. Parece posible que los miembros del jurado que condenó a Sócrates estuvieran sentados al aire libre, en bancos de piedra, contemplando de paso el tráfago del Ágora; mientras detrás, en la colina coronada por el templo de Hefesto, seguiría desarrollándose la fundición del bronce y el contrato de los braceros.

Los pensadores de tendencia más conservadora se disgustaban ante este batiburrillo de funciones, y proyectaron algunas alternativas. Tanto Platón como Aristóteles, por ejemplo, plantearon esquemas en los cuales el comercio —y los comerciantes— estaba separado de otras actividades más «dignas» y propias del Ágora, como la religión y la política (véase la p. 72). Y en el caso de Atenas, la colina de la Pnix, donde se reunía la *ekklēsía* o asamblea, se hallaba demasiado cerca, a juicio de ambos filósofos: a tan solo diez minutos de paseo, al sur del Ágora. También el Sócrates de Jenofonte imagina con disgusto una asamblea típica, repleta de limpiarropas, zapateros, ebanistas, herreros, campesinos, mercaderes y «esos zarracatines que comercian en el Ágora» (*Recuerdos de Sócrates* III, 7).

Aparentemente, lo que provocaba más incomodidad era que el Ágora proporcionaba un espacio cívico en el que los ciudadanos más pobres (o incluso los no ciudadanos) tenían la facultad de mezclarse con los de condición social más elevada (véase la p. 134). Además, los negocios del Ágora daban pie a la subversión —o incluso la inversión— de las jerarquías dominantes; Epícrates, por ejemplo, denuncia agriamente al perfumero Atenógenes por ser «logógrafo, grosero y, lo más grave, un egipcio» (§3). También los personajes de la comedia expresan de forma regular su sentimiento de ofensa, porque los tenderos se comportaban como si fueran mejores que sus superiores naturales (Ateneo VI, 224c-225b):

> Es diez mil veces más fácil acceder al círculo de los generales atenienses y obtener una decisión suya que la simple respuesta civil de un pescadero... Sus precios son tan descaradamente excesivos que, cual nueva Gorgona, sus miradas convierten en piedra a los clientes... Por ahí hay uno que lleva los pelos largos y afirma que lo hace en honor de un dios; en realidad, lo que hace es ocultar el estigma de su frente, que lo marca como un esclavo de la peor calaña. Y como si quisiera demostrarlo, cuando le pagan el valor de la compra en una moneda devuelve el cambio en otra, para lograr así unos beneficios añadidos.

Estamos hablando de un mercado, por tanto, pero no de una economía de mercado. No hay duda de que el dinero, bajo la forma de monedas de plata, formaba parte de la vida cotidiana de todos los atenienses, en tan-

to que medio de intercambio (y quizá menos como valor de almacenamiento). Desde 374, en varios lugares concretos del Ágora y el Pireo se sentaban inspectores públicos de las monedas de plata; cierta inscripción bien conservada nos ofrece detalles de cuáles eran las condiciones, incluyendo cincuenta azotes de castigo para el inspector (un esclavo) si no lograba descubrir las falsificaciones (véase Harding, 45). Los precios de los bienes de primera necesidad podían fluctuar de acuerdo con la oferta, especialmente en tiempos de carestía evidente; pero quedaba compensado —y ello probablemente ayudaba a «apelmazar» los precios— por la noción de un «precio aceptado»: las cinco dracmas, por ejemplo, con las cuales Crisipo tasó generosamente la venta sus cereales (véase anteriormente). La práctica habitual del regateo modificaba aún más la posible existencia de un intercambio de mercado; el regateo insistente del Ágora no buscaba establecer el precio de mejor funcionamiento del mercado (la «mano invisible» de Adam Smith), sino sencillamente expresar el poder y la categoría social de los negociantes. El poeta cómico Alexis fantasea sobre una legislación que impediría a los pescaderos regatear, al obligarles a ofrecer un precio justo de salida; «de ser así, los viejos, las viejas y los niños podrían hacer sus compras a la quinta parte del precio».

Alexis imaginaba un sistema que protegiera a los miembros más débiles de la comunidad de ciudadanos. El Ágora era un espacio en donde las diferencias de *status* podían ser, a la par, reafirmadas y puestas en cuestión, casi sin restricciones. Los que tenían el «saber» necesario podían recorrer la zona con plena confianza, conociendo los lugares de venta de productos específicos («he dado una vuelta por los ajos, las cebollas y el incienso») e igualmente las asociaciones de cada uno de sus rincones. Las personas respetables, por ejemplo, debían evitar los *kérkópes* (productos supuestamente robados) y el «mercado de las mujeres» (considerado degradante para un ciudadano varón); y bien al contrario, los que pretendían demostrar su rango se dejaban ver por las mesas de los banqueros o, dejándose llevar por la moda, en los puestos de perfumería. Según el poeta cómico Éupolis, un campesino que acertara a verse mezclado en una conversación de las habituales en esa zona del Ágora se sentiría completamente fuera de lugar.

Conclusiones

El lector escéptico se habrá dado cuenta de que muchos de los textos a los que se ha aludido en el análisis precedente de la economía griega pueden interpretarse de otras maneras. ¿Es factible, después de todo, hablar de «industria» en Atenas? Los atenienses más acomodados, ¿se esforzaban realmente por diversificar sus inversiones? ¿El comercio se ajustaba de veras para lograr un crecimiento económico sostenido? ¿Acaso la economía ateniense no se orientaba, en lo esencial, hacia el mercado y era efectivamente protocapitalista? Confiamos en que la perspectiva del autor quede clara: la economía griega no era ni primitiva ni un anticipo del capitalismo, sino que, como componente integral de una sociedad y una cultura complejas, poseía su propia y distintiva complejidad. Era, cuando menos, una economía singular.

3

La ciudad clásica

Rosalind Thomas

Ciudadanos modélicos

Hacia 340, cierta mujer de nombre Neera fue perseguida en Atenas por haber fingido ser ateniense de nacimiento y haberse casado con un hombre de la ciudad. En realidad, Neera procedía de Corinto, según su acusador, y —lo que aumentaba aún más la ruindad del caso— había sido esclava y posteriormente cortesana. A pesar de todo, el ateniense Estéfano se había casado con ella, presentándola como una ciudadana genuina, del mismo modo que a los hijos del matrimonio; e incluso había arreglado para Fano, su hija no ateniense y tan disoluta como su esposa, las bodas con un ateniense señalado, que desempeñaba el cargo de arconte basileo. Al igual que Neera, Fano había participado en ciertos ritos especiales y secretos del festival ateniense de las Antesterias: había realizado ofrendas en nombre de la ciudad y había sido entregada en matrimonio ritual al dios Dioniso. Los propios dioses, por tanto, estaban ofendidos ante esta violación de lo más sagrado, pues una no ateniense había presidido los rituales de la ciudad.

El discurso incriminatorio, atribuido tradicionalmente a Demóstenes (LIX), acusaba a Neera de ser una extranjera y vivir bajo un matrimonio ilegal; pero era más bien Estéfano, su «marido», el auténtico objetivo del ataque, y no precisamente de un ataque menor: según las leyes de Atenas, un ateniense no podía casarse con una mujer nacida en otra polis y, si concertaba un matrimonio con una esposa no ateniense, podía perder la ciudadanía; a su vez, los hijos de una mujer no ateniense tampoco eran considerados ciudadanos. En cuanto a las actividades profesionales de Neera en Corinto, no hacían más que completar el retrato de engaño y falsía y acentuar el disgusto que debieron de sentir los jueces ante la idea de que

la hija de una mujer tal hubiera sido el instrumento de los antiguos ritos religiosos de la ciudad. Como se puede ver, un abismo separaba a las dos ciudades estado, Atenas y Corinto, muy cercanas entre sí, con una lengua común, bienes comunes y una cultura griega común; a pesar del tráfago de personas que enlazaba estas dos prósperas polis, los ciudadanos atenienses y los corintios, así como sus mujeres, vivían en mundos separados, política y legalmente aislados el uno del otro.

Y nada salvaba este abismo que escindía en ámbitos separados la movilidad individual de Estéfano o Neera y las rígidas realidades políticas de ambas ciudades. El ciudadano corintio pertenecía a una oligarquía; su constitución limitaba los derechos políticos a una pequeña minoría de propietarios, y el poder político a un sector aún más selecto, que se regía por una legislación específica. En cuanto al ciudadano ateniense, estaba sujeto a las leyes, expectativas y costumbres de la democracia radical y, por ello, a una constitución que concedía amplios poderes políticos a un extenso cuerpo de ciudadanos varones, que se enorgullecía de lo generoso de sus libertades individuales. Uno y otro, pues, tenían derechos políticos muy diferentes y se regían por una serie muy distinta de obligaciones, leyes y restricciones; vivían, prácticamente, en culturas diferentes. Las ciudades estado de Grecia eran ferozmente independientes y, con frecuencia, se enfrentaron gravemente con sus vecinos más próximos.

Dentro de la polis era una diferencia igualmente importante la de si uno era ciudadano o no; ello afectaba incluso a los derechos legales y a las sanciones penales. Un caso extremo —y brutalmente claro— podemos hallarlo en las distinciones establecidas por el código legal cretense promulgado en Gortina en el siglo v. Las sanciones por violación y adulterio dependían directamente de la condición cívica de las dos personas involucradas (así como de la relación que los uniera). Un hombre libre, por ejemplo, que violara a esclavos de su propiedad, debía pagar una multa menor de tan solo 1, 2 ó un máximo de 24 óbolos; pero un esclavo que fuera tan temerario como para violar a una persona libre se enfrentaría a una multa como mínimo cien veces mayor (2.400 óbolos). El adulterio con una mujer libre se tasaba en 600 óbolos, o en 1200, si se desarrollaba en la casa de un familiar varón; en cambio, el adulterio entre dos esclavos se penaba con la décima parte de la multa inferior, esto es, 60 óbolos. Este es el tipo de diferencias que hallamos en el código de Gortina; nos permiten comprender —no sin escalofríos— qué «valor» exacto se concedía a los habitantes de esta ciudad cretense: un esclavo «valía» cien veces menos que

una persona libre. Quizá sea un caso extremo, pero el principio general se encuentra por igual en toda Grecia.

Tales modelos de ciudadanía y diferencias entre ciudadanos se encuentran en el mismo corazón de la sociedad griega. Y, de hecho, nuestro término de «política» deriva, en última instancia de la palabra helena *polítēs*, «ciudadano, miembro activo de la polis». La polis o ciudad estado era una comunidad de ciudadanos en la cual la propia polis, por ley, estaba encargada de regular las relaciones personales entre ellos. Todas las polis involucraban a sus ciudadanos, de un modo u otro, en el proceso de toma de decisiones, independientemente de los matices de su constitución política. De otra forma, podía no ser considerada siquiera una polis; en la *Antígona* de Sófocles (v. 737), Hemón le espeta a Creonte que «no existe ciudad que sea de un solo hombre». La literatura clásica que conservamos es obra, justamente, de miembros de una u otra polis, y todos sus análisis del estado ideal —como la *República* y las *Leyes* de Platón, o la *Política* de Aristóteles— se basan en el modelo de la polis. También los modelos políticos experimentales partían del ideal último de la polis, aun cuando alrededor de las ciudades existían el estado tribal o *éthnos* y las diversas ligas y federaciones que ofrecían alternativas, de mayor o menor duración y atractivo, al glorioso aislamiento de la polis autárquica. Y la influencia de los patrones cívicos era tan fuerte que incluso los subgrupos urbanos imitaban el lenguaje y la conducta del sistema político.

Muchas ciudades estado inscribieron en piedra sus tratados, decretos y leyes. Las inscripciones de Atenas son singularmente voluminosas, puesto que la democracia exigía visibilidad, rendición de cuentas públicas y relevancia monumental para las decisiones duraderas de las instituciones democráticas y las normativas en que aquellas se encarnaban. Pero no son las únicas: la ya citada ciudad cretense de Gortina —que no era una democracia— inscribió su vasto código legislativo en la pared trasera de su teatro, para que todo el mundo pudiera leerlo. Si a todo ello le añadimos las fuentes literarias, resulta que conocemos de forma sorprendentemente completa y precisa el funcionamiento detallado de muchísimas polis.

Las inscripciones son, en definitiva, un complemento esencial de los relatos históricos y las elaboradas teorías de Platón o Aristóteles (que seguían un esquema muy personal). También proporcionan información sobre muchas de las ciudades estado menos prominentes, poderosas u organizadas que Atenas. Nos revelan, entre otras cosas, que las regulaciones de las *póleis* pequeñas no necesariamente eran menos minuciosas o de fecha tardía. Cierto código antiguo hallado recientemente en Tasos (en el

norte del Egeo), por ejemplo, incluye normativas sobre la limpieza pública de esta polis, una isla con sus propias minas de plata, cercana a la costa tracia y a las minas del Egeo septentrional. Deja ver, asimismo, una celosa supervisión urbana, así como un método astuto para persuadir a los oficiales de que recaudaran las multas: de no hacerlo, se les multaba a ellos. Entre varias regulaciones y sanciones rigurosas sobre la construcción y excavación de cisternas, este código de principios del siglo V precisa que

Cada uno de los habitantes debe mantener limpia la calle de delante de su casa... debe recoger toda la suciedad que provenga de las casas o se encuentre en la calle, en cuanto el magistrado lo ordene; quien no cumpla estas ordenanzas legislativas deberá pagar a la polis un doceavo de estátera cada día; los oficiales deben recaudarlo y quedarse la mitad... No se permite que nadie suba a los tejados de los edificios públicos de esta calle para contemplar [¿procesiones?] ni se permite que ninguna mujer mire desde las ventanas. Por cualquiera de estos actos, quienes residan en el edificio deberán pagar a la polis una estátera por cada una de estas ofensas; los oficiales deberán recaudarla y quedarse la mitad. (*SEG*, vol 42, 785).

Este es el tipo de normativas que las ciudades estado podían imponerse a sí mismas y considerar tan relevantes como para hacerlas inscribir. En Grecia se contaron un mínimo de 750 polis, de mayor o menor magnitud, y otras 500 en las colonias del Mediterráneo y el Mar Negro: tan solo en Heródoto, por ejemplo, se mencionan 159. Y todas establecieron leyes y regulaciones propias, de acuerdo con las diversas inquietudes y necesidades locales.

Ciudadanos y ciudadanía

Si las polis se constituyen, sobre todo, a partir de sus ciudadanos, ¿qué condiciones se requerían para ser uno de ellos? La ciudadanía era un factor esencial de la identidad social, cultural y política de los griegos, de una forma tan activa que resulta extraña a la mayoría de miembros de los modernos estados nacionales. El hecho de ser ciudadano esparciata, ateniense o corintio llevaba consigo una serie de profundas consecuencias culturales y políticas; el hecho de pertenecer a una u otra polis situaba al ciudadano dentro del pequeño mundo de una comunidad singular, con un tremendo poder para conformar su propia política, religión o cultura.

Se cree que, en los primeros años del periodo arcaico, las comunidades se componían de todos sus habitantes; las divisiones más importantes debieron separar a los libres de los esclavos, o a los libres de los siervos esclavizados por deudas, así como a los nobles del resto. Es probable que la idea de la ciudadanía se definiera de un modo más concretamente político cuando la ciudad estado y su sistema político se perfeccionaron e institucionalizaron. En el siglo VIII, la mayoría de asentamientos eran gobernados por unos pocos aristócratas, mientras que la mayoría de los habitantes carecían por igual de derechos y de obligaciones de orden político. Los «ciudadanos» derivan, tal vez, de lo que en primera instancia no eran más que los habitantes varones y libres, esto es, los que poseían y trabajaban la tierra; posteriormente la función se especificó hasta designar a los varones libres con derechos políticos. Estos derechos se originaron en una compleja y profunda transformación del poder, las leyes y las estructuras a lo largo de los siglos VII y VI.

Todos los ciudadanos —sin distinción— cumplían una función militar esencial en la falange de hoplitas, puesto que la lucha hoplítica era un modo de combate en el que, desde el siglo VII en adelante, tuvieron el mismo peso en las filas de infantería tanto los ciudadanos ordinarios como los aristócratas (véase la p. 99). Al contarse en la falange incluso con los granjeros, las ciudades estado desarrollaron un ideario que fomentaba el valor de los ciudadanos y los animaba a luchar en la vanguardia; Tirteo, poeta espartano de finales del siglo VII, exhortaba a los soldados con estas palabras (fragm. 9 Diehl):

En eso estriba el valor, y es ése en el mundo el trofeo
mejor y más bello que puede un joven ganarse.
Sirve al bien general, al estado y la masa del pueblo,
el hombre que, de pie en la vanguardia, se afirma
con terquedad y olvida del todo la huida infamante
y arriesga la vida y expone su ánimo fuerte...

La función militar directa e inmediata de los ciudadanos —defender al ejército frente a los enemigos— se une a su *status* político, al par que se identifican el honor personal con el de la propia polis. De aquí proviene la fuerza política del conjunto de los ciudadanos, y el poder de su voto en la asamblea de la ciudad.

En el periodo clásico, la ciudadanía fue un privilegio exclusivo y celosamente mantenido. Es singularmente conspicuo el caso de Esparta: en toda

su historia, hasta finales del siglo IV, ofreció este privilegio a tan solo dos miembros de otras polis griegas (y ello a pesar de que, a principios del siglo IV, sufrió un descenso catastrófico en el número de ciudadanos). En la cúspide de su imperio, Atenas endureció las condiciones de la ciudadanía mediante la ley periclea de 451/450, que pasó a exigir que tanto el padre como la madre del candidato fueran atenienses, mientras que antes bastaba con uno de ellos (detrás del referido caso de Neera subyace un nuevo endurecimiento posterior). Los datos parecen indicar que solo a partir de 430 Atenas otorgó derechos de ciudadanía a los extranjeros ricos o a los benefactores extranjeros. Estas concesiones fueron objeto de burla en las comedias de la década de 420 (como veremos en relación con *Los acarnienses*, de Aristófanes), pero terminaron por resultar habituales en el siglo IV, a medida que se desvanecía la confianza de los atenienses y se incrementaba su deseo de favorecer a los extranjeros más ricos. Pero, aun así, hubiera sido impensable que la capital ática ofreciera la ciudadanía a sus aliados del siglo V, como posible mecanismo de refuerzo de la confederación; solo excepcionalmente, en 405/404, se hizo este ofrecimiento a los ciudadanos de la isla de Samos, en una fecha en que los atenienses estaban perdiendo la guerra del Peloponeso y querían agradecer la lealtad inquebrantable de los samoatas: «en compensación por los beneficios que han reportado a los atenienses, y considerando que ahora los tienen en gran estima y proponen nuevos beneficios para ellos, el consejo y el pueblo han decidido que los samoatas serán considerados atenienses y podrán regirse según sea de su preferencia». Este decreto, una vez terminada la guerra, se quedó en un simple reconocimiento honorífico: el imperio ático había pisado sin contemplaciones la autonomía de muchos de sus aliados y ahora, al brindar esta posibilidad al conjunto de samoatas, se cuidaba de asegurarles que retendrían su autonomía. Pero en el mundo de la Grecia clásica ello implicaba una contradicción casi irresoluble: ¿cómo se podía ser ciudadano leal de dos polis distintas? Ello ayuda a explicar, a su vez, la rareza de este tipo de ofrecimientos.

La pérdida de la ciudadanía se conocía con el nombre de *atimía*, que quería decir, literalmente, «estar deshonrado». Del mismo modo, en un código cretense del periodo arcaico se designaba con el término de *áchrestos* —«inútil»— a los sancionados con la inhabilitación para cargos públicos o la retirada de sus derechos políticos. Algunos de sus ecos resuenan todavía en el siglo V, en el discurso funeral de Pericles recogido en la *Historia* de Tucídides; allí el político declara que los atenienses consideran «inútiles» a los que no participan en la acción política (IV, 40, 2). La pér-

dida de los derechos de ciudadanía era un castigo extremo; pero su posesión, si a la hora de ejercerlos se acompañaba de la desidia, merecía el mismo desprecio.

En la *Política* —el análisis griego más completo de las cuestiones de ciudadanía—, Aristóteles intentó unificar la definición del concepto a partir de sus muy diversas manifestaciones en el mundo griego y, al final, optó por una definición política: «llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad» (1275b). En ello incluía el Areopagita la facultad de participar en la *ekklēsía* o asamblea, la congregación de todos los ciudadanos en la que se deliberaba y decidía sobre la guerra, la paz o cualquier otro tema. Pero la determinación de quién era ciudadano y quién no variaba considerablemente en las diferentes ciudades estado. En general, para ser ciudadano era imprescindible ser hoplita y poseer y trabajar una finca rural; solo en la democracia radical de Atenas se concedió este derecho incluso a los desposeídos. Pero no todos los que tenían plenos derechos en una democracia poseerían la misma condición en una oligarquía (palabra que, literalmente, significa «gobierno de pocos»), ya que estos se reservaban para una minoría; habitualmente, para los más ricos. Esparta ocupaba una posición singularmente rígida, pues no solo requería el nacimiento de padres espartanos, sino una determinada extensión de tierra y contribuciones regulares para varias ceremonias comunitarias; si no se podían mantener estos pagos, es decir, si se bajaba de cierto nivel de riqueza, el ciudadano espartano perdía sus derechos.

Pero la riqueza no bastaba para ser aceptado como ciudadano: hubo muchos hombres ricos que, nacidos fuera de Atenas, residían en la ciudad sin contar con tales derechos. Tanto en los procesos penales como en la comedia de Atenas se acusa a muchas personas de pertenecer a linajes bárbaros, porque este era uno de los métodos más eficaces de ponerlas en apuros. Así, algunas *póleis* exigían que los ancestros ciudadanos se remontaran al menos a dos o tres generaciones. Pero las que veían mermar su población de ciudadanos podían optar por convocar a los posibles candidatos para «completar el cupo»: esa esperanza debían de abrigar, plausiblemente, los menos favorecidos. Según el orador siciliano Gorgias, que vivió en el siglo V, «así como son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, son también lariseos [ciudadanos de la polis tesalia de Lárisa] los hechos por sus fabricantes», es decir, por los magistrados (Aristóteles, *Política* 1275b).

Dentro del conjunto de los ciudadanos de un estado, los más acomodados solían tener más acceso a los puestos políticos. En lo que atañe a las

oligarquías, podían ser gobernadas por un grupo muy reducido, que desempeñaba el poder correspondiente a un círculo más amplio de ciudadanos; así sucedía en Corinto, por ejemplo, donde solo raramente se hace mención a su asamblea. Vistas las diferencias entre los ciudadanos de una u otra polis, por tanto, no es de extrañar que Aristóteles se las viera y se las deseara para hallar una definición adecuada a todos los casos; las que rechazó destacaban sobre todo un factor esencial de la vida en las polis: que la ciudadanía era un privilegio frágil y podía ser temporal.

Los ciudadanos esperaban que sus hijos compartieran su rango, y en varias polis —de las cuales Atenas se lleva la palma— se sostenía la tradición de haber vivido siempre en la misma parcela de tierra, lo que implicaba un vínculo muy estrecho, casi místico, entre la tierra y los ciudadanos. Esta tradición de los atenienses se enlaza, a su vez, con su firme convicción de ser un estado más civilizado, en tanto que más establecido y menos «mezclado» que el resto de ciudades estado. Ello otorgaba al sector de los ciudadanos un tinte parecido al linaje aristocrático: un abolengo antiguo y un mito de origen (sin perder de vista la ciudadanía creada de Apolodoro; véanse las pp. 55-56), quizá como reacción a sus enemigos griegos más poderosos —como Esparta, que contaba con excitantes relatos y tradiciones sobre la invasión doria de Grecia—, pero también como respuesta a la fragilidad de una ciudadanía creada por decisión política.

La ciudadanía, en suma, no era un derecho de nacimiento e inalienable; era más bien una creación legal y política. Durante una revolución, por ejemplo, podía ser redefinida para extender sus derechos a una gran cantidad de nuevos ciudadanos, o para que los perdieran algunos de los miembros antiguos, o para reducir el acceso al poder político de muchos de ellos (véase la p. 139-140). También podía perderse por otras razones; las causas más graves se refieren a la traición y la impiedad. En la Atenas del siglo IV, Esquines dirigió un discurso contra Timarco, un político destacado, en el que intentó que este perdiera todos sus derechos de ciudadanía por haberse prostituido en su juventud: ello demostraba que era capaz de hacer cualquier cosa por dinero (véanse las pp. 40-41). En Esparta, los que cometían actos de cobardía o mostraban cualquier otro signo reputado como incorrecto perdían igualmente su ciudadanía (y pasaban a ser designados con nombres ofensivos, como por ejemplo *tréssantes* «los temblones»).

Desnaturalización de ciudadanos, naturalización de extranjeros, juramentos de fidelidad: todo podía ser subvertido en época de revolución. Y si esta implicaba redistribuir la tierra, como era frecuente, ello comporta-

ba a su vez la pérdida de los derechos de ciudadanía y, en numerosas ocasiones, la expulsión en masa (el historiador Heródoto fue uno de estos exiliados). Los ciudadanos podían ser degradados a residentes extranjeros o a rangos peores; Aristóteles, en uno de los pasajes más oscuros y sorprendentes de la *Política*, se pregunta incluso si una polis continúa siendo la misma después de modificar su constitución. La cuestión no se plantearía respecto de un estado nacional moderno: Francia siguió siendo Francia después de la Revolución, independientemente de que pasara de ser una monarquía a una democracia; en cambio, para Aristóteles era una cuestión esencial: la polis se identificaba casi por completo con el sector de los ciudadanos. Al tener un aparato estatal relativamente menor, ningún «poder ejecutivo» permanente más allá de los esclavos públicos y muy poca burocracia, la polis era regida por sus ciudadanos, aun en los casos en que una élite reducida copaba la mayoría de cargos públicos; por ende, en tiempos de revolución la definición concreta de quién era «ateniense» o «samoata» podía resultar conflictiva.

En el golpe oligárquico que se apoderó de Atenas en 411, se convenció a la democracia para que votara su propia disolución, y el poder pasó a manos de un grupo ciertamente más exiguo que se hacía llamar «los Cuatrocientos», y era el consejo representativo de un grupo de ciudadanos conocidos como «los Quinientos»; inicialmente, se quiso ignorar a los cerca de 5.000 antiguos ciudadanos que podían costearse una armadura de hoplita (Tucídides, VIII, 97). En contraste, la democracia radical del siglo v, con unos 50.000 ciudadanos, incluía a una clase de jornaleros, los *thētes*, de los cuales al menos 5.000 carecían de propiedades, según un orador. En su conjunto, el territorio ático permaneció sin cambios bajo el poder oligárquico, pero los «atenienses» con plenos derechos cívicos eran un grupo mucho menor, y los decretos promulgados por el consejo en ese periodo —que se abrían con una referencia convencionalmente democrática al «consejo y el pueblo de Atenas»; véase más adelante— representaban a un círculo todavía más reducido. No es de extrañar, por tanto, que la cuestión de la estabilidad de la polis preocupara seriamente a los pensadores griegos.

También se discutió enérgicamente sobre un segundo problema: ¿Debía aceptarse como ciudadanos a los que pertenecían a determinadas profesiones? ¿Y qué debía hacerse con los comerciantes o con los metecos (residentes de visita, provenientes de otra ciudad, y con frecuencia mercaderes)? Uno de los riesgos denunciados por los políticos y teóricos antidemócratas era que el área de la ciudad en la que se concentraba el co-

mercio tendía a ser más democrática que el resto; ese era el caso del Pireo (el puerto de Atenas), donde se concentraba un gran número de extranjeros (véase la p. 34). De este modo, se sugirió con seriedad que tal vez las polis debían mantener a los mercaderes alejados de sus centros ciudadanos, es decir, del *ágora* política y de la plaza del mercado; Platón y Aristóteles llegaron incluso a proponer que debía crearse una segunda ágora destinada exclusivamente al comercio. En la práctica, era inevitable que se mezclaran la política y la economía, y solo conocemos unas pocas definiciones expresas de ciudadanía que procuraran la exclusión de los comerciantes. Ahora bien, varias oligarquías promulgaron decretos contra los ciudadanos que obtenían beneficios del comercio (Aristóteles, *Política* 1316b). Cierta normativa tebana, por ejemplo, exigía que un candidato a ocupar un puesto público no hubiera desempeñado ninguna tarea comercial durante al menos los últimos diez años (*Política* 1278a), aunque uno puede imaginarse fácilmente a los citados aspirantes buscándose un testaferro para proseguir con el negocio.

Atenas y Esparta

En la política, el significado exacto de la ciudadanía dependía, según se ha visto, de si una ciudad estado era una democracia radical (como Atenas), en la cual el poder político recaía sobre la masa del pueblo, una oligarquía, regida por un sector más reducido de la población o, por último, alguna de las múltiples posibilidades intermedias. En este epígrafe nos concentraremos en Atenas, cuya constitución es la más documentada de la Grecia clásica, y en Esparta, que puede ser considerada a grandes rasgos como una oligarquía, aun cuando en términos formales poseía una constitución mixta con elementos monárquicos, democráticos y oligárquicos. La democracia ateniense fue radical y excepcional (de hecho, es el modelo democrático más radical que jamás ha visto el mundo), y era criticada y temida a la par por muchos no atenienses.

Atenas se convirtió en una democracia radical en la década de 460, cuando el poder judicial anteriormente en manos del antiguo consejo del Areópago fue transferido a los tribunales populares y la asamblea del pueblo. Después del desastroso final de la guerra del Peloponeso (431-404), y del terror físico y emocional que se experimentó bajo los dos regímenes oligárquicos impuestos en 411 y 404, el poder de la asamblea quedó recor-

tado y se transmitió en parte a los magistrados, pero sin alterar los elementos básicos del sistema radical. Estos pueden resumirse en cuatro puntos: la extensión de los derechos de ciudadanía a un gran número de personas (incluyendo, como se ha visto, a los *thētes*, con propiedades escasas o nulas); el hecho de que las decisiones políticas estaban sujetas a la voluntad del *dêmos*, es decir, del pueblo; que los líderes debían rendir cuentas públicas en persona, delante del pueblo, ya fuera en la asamblea o en los tribunales populares; y que se pagaba a los que desempeñaban un cargo público o judicial, con lo cual incluso los ciudadanos más pobres podían desarrollar una función en el sistema democrático, o por lo menos la pobreza no se lo vetaba por completo. Como afirma Pericles en la algo tibia descripción de este principio democrático incluida en el discurso funeral, «si alguien está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad, nunca encontrará obstáculos debido a la oscuridad de su condición social, ni siquiera en caso de pobreza» (Tucídides, II, 37, 1).

Se trataba, por tanto, de un sistema directamente democrático, en el cual el pueblo ejercía su poder político mediante su simple presencia y su voto directo; no se escogían representantes, como en las modernas democracias representativas. La mayoría de cargos públicos eran elegidos por sorteo, y no mediante elecciones (los generales son una excepción importante a esta regla, como se verá más adelante). El lugar más idóneo para que cada ciudadano expresara su voluntad era la *ekklēsía*, y en el siglo V todas las cuestiones relevantes —y también otras muchas secundarias, que hoy consideraríamos propias de una comisión—, así como numerosas cuestiones sobre financiación, se presentaron ante la asamblea; y su decisión era inapelable.

En una de las demostraciones más famosas de su soberanía, la asamblea tomó, en 427, la brutal determinación de castigar la revuelta de la polis de Metilene con la masacre de todos sus ciudadanos varones y la venta como esclavos de sus mujeres e hijos. Durante la noche, sin embargo, los ciudadanos empezaron a deplorar su decisión —mientras se concentraban y debatían ansiosamente en el Ágora y las calles y casas del centro de Atenas— y se convocó para el día siguiente una asamblea de emergencia para reabrir la cuestión. Se presentaron nuevos argumentos a favor y en contra de tal falta de misericordia, que han sido recogidos de forma brillante por Tucídides en dos discursos opuestos: el de Cleón, a favor del castigo inexorable, y el de Diódoto, a favor de una sanción más mesurada (III, 37-48); la mayoría optó por desaprobar la determinación del día anterior. Este era el significado de la autoridad y soberanía del pueblo: en el

siglo V, la asamblea de ciudadanos tenía el poder de decidir y de imponer las leyes efectivas, y a ello se llegaba después de los debates asamblearios. Ello ilustra, a su vez, algo que muchos reprochaban: la naturaleza inconstante del pueblo, pues un día se resolvía por una iniciativa, al calor de la discusión, y al día siguiente por otra, tras una reflexión más sosegada. Y también es testimonio de la extraordinaria confianza y seguridad que amparaba a la asamblea durante el siglo V; en este caso, el barco con la primera orden de castigo no había llegado todavía a su destino, por lo que pudo ser rescindida antes de que fuera demasiado tarde.

Hacia el final de la guerra, el pueblo tomó la ley en sus manos e insistió en que ellos, justamente por ser el pueblo, podían acusar y juzgar a los ocho estrategas que, tras la batalla naval de las Arginusas, no lograron recuperar los cuerpos de los fallecidos; y los ocho fueron condenados a muerte. Era una determinación estrictamente ilegal, pero ¿quién podía establecer los límites exactos de la soberanía del pueblo? Según Jenofonte, «la multitud gritaba que era monstruoso que, por uno, no se dejara a la asamblea actuar según su voluntad» (*Helénicas*, I, 7, 12). Este tipo de decisiones causaron que, en el siglo IV, la democracia cediera la codificación legislativa a un cuerpo especial de «legisladores», que, si bien eran ciudadanos ordinarios, realizaban sus deliberaciones apartados del calor de la asamblea, para poder adoptar la necesaria distancia procedimental y emocional. Ello quizá no impidió que, en tiempos de guerra, se tomaran determinaciones tan graves como las de Metilene, pero evidenciaba el hecho de que la democracia del siglo IV era consciente del enorme poder que el pueblo tenía en la anterior asamblea.

Naturalmente, el conjunto de ciudadanos que se congregaba en la *ekklēsía* para discutir las medidas de castigo contra Metilene no estaba formado cada día por los mismos miembros; para empezar, el propio espacio de la asamblea, en la Pnix, no permitía que se sentaran los 50.000 ciudadanos. Los cálculos más recientes estiman que la capacidad de la Pnix, en el siglo V, debía de rondar los 6.000 asientos, y algunos más en el siglo IV; tenemos noticias de quórums de 6.000 personas, lo cual parece factible, y la suma de 6.000 votos parece haber sido el equivalente de una asamblea llena. Ello implica, por tanto, que los poderes de la asamblea popular eran ejercidos por un grupo selecto, no por todos los ciudadanos.

La mayoría de los asistentes a una reunión concreta debían de ser, presumiblemente, los que vivían más cerca, en la propia ciudad o en las afueras inmediatas, pues podían combinar la asistencia a la *ekklēsía* con una visita al mercado (debe tenerse en cuenta que cerca de un tercio de los ciu-

dadanos vivían en un radio de hasta diez km del centro de Atenas, y que la llanura del Ática se extendía a lo largo de 2.400 km^2). Los ciudadanos que residían en granjas diseminadas por el Ática debieron de acudir con menos frecuencia a la asamblea, quizá combinando su asistencia con algún negocio o venta de la máxima importancia. Conocemos el caso, por ejemplo, de una barbería cercana al Ágora donde solían reunirse los habitantes de Decelía, lo que parece implicar que no eran demasiados los deceliatas que se encontraban en Atenas al mismo tiempo. En una congregación cualquiera, por tanto, no puede decirse que la asamblea fuera representativa del total de los ciudadanos, pero ese es el inconveniente de la democracia directa: no hay participación cuando no hay presencia física.

Otro corolario de la situación anterior fue que los ciudadanos ambiciosos que deseaban persuadir a la asamblea sobre la bondad de sus propuestas tuvieron que aprender a moverse como oradores ante un público muy numeroso. Ello hizo necesario adquirir el manejo de las técnicas oratorias con un cierto grado de profesionalidad, lo cual, de nuevo, tendía a excluir a los que no tenían acceso a tal aprendizaje. Así, los líderes políticos más importantes necesitaban tiempo libre tanto para ocuparse de los asuntos de la polis como para perfeccionar su capacidad persuasiva: de hecho, en el siglo IV la palabra ateniense para designar a los políticos es justamente *rhétōr* (orador). De esta forma, el propio sistema democrático fue un acicate para el desarrollo de las artes argumentativas y suasorias en Grecia.

El programa de la asamblea era elaborado por el consejo (o *boulḗ*), que podía filtrar los temas de discusión y vetar las propuestas de ley, además de realizar tareas ejecutivas, como actuar en situaciones de emergencia o recibir a los embajadores extranjeros. Como se ha visto en un ejemplo anterior, los decretos aprobados por los atenienses solían comenzar con la fórmula «El consejo y el pueblo [es decir, la asamblea] han decidido...». La asamblea podía proponer enmiendas, pero la preparación de los temas de debate por parte del consejo tenía un efecto estabilizador antes de las controversias de la *ekklēsía*, subidas de tono y frecuentemente ruidosas.

La *boulḗ* tenía una composición democrática: constaba de 500 hombres elegidos para un solo año, 50 de cada una de las diez tribus de Atenas. A su vez, los contingentes tribales se escogían de acuerdo con cuotas fijas para cada uno de los demos —las comunidades locales del Ática—, proporcionales a su tamaño; así, Acarnas, el demo más grande, enviaba cada año al consejo 22 representantes, mientras que a los más pequeños les correspondían tan solo uno cada dos años. A veces se postula que el consejo estaba formado, en gran medida, por los ciudadanos más ricos, de

modo que las clases superiores estarían seleccionando los temas que se presentarían posteriormente en la asamblea; pero, por razones demográficas, resulta difícil imaginarlo en la práctica: incluso si cada uno de los miembros del consejo servía en dos ocasiones —y ese era el límite establecido—, a lo largo de treinta años se hubiera requerido la considerable cifra de 7.500 consejeros, que además tenían que ser mayores de 30 años. En cambio, no había más que unos 1.200 atenienses suficientemente ricos para contribuir mediante las liturgias (véase la p. 32). Debe tenerse en cuenta, además, que el nombramiento final se realizaba por sorteo, puesto que se entendía que las elecciones eran un componente propio de las oligarquías, y el consejo ateniense pretendía representar una alternativa clara a los consejos oligárquicos.

Para la mayoría de los granjeros y propietarios rurales, este año de servicio en el consejo podía resultar muy inconveniente, y parece plausible que los miembros de los demos más distantes pagaran a alguien para que ocupara su lugar en la ciudad (cuando menos, en los periodos de más sesiones). Pero a cambio del servicio se cobraba un sueldo, como correspondía a unos verdaderos principios democráticos; cabe suponer, por ende, que de no existir una desobediencia generalizada fueran muchos los atenienses que acudieron a la *boulé*. Los más ambiciosos debieron intentar extraer el máximo rendimiento a su año de consejería, como haría cualquier político con aspiraciones y como hicieron algunos personajes destacados (Cleón, por ejemplo, o Demóstenes), que estuvieron en el consejo en años que fueron clave para su carrera política. Claro está que los más ambiciosos no abandonaron otros mecanismos de influencia política: siempre que un ateniense rico debía defenderse en los tribunales, reclamaba el favor del pueblo de Atenas recurriendo al celo militar y patriótico de su familia o a su contribución a la ciudad mediante las liturgias, pero no al simple hecho de haber servido en el consejo.

Estos tribunales populares eran característicamente atenienses, y encarnaban el principio según el cual los gobernantes debían rendir cuentas ante el pueblo. De hecho, los pleiteantes se dirigen a los miembros del jurado como si estos fueran el pueblo o los representantes de toda la asamblea, y su poder era muy temido; eran designados con el nombre de *dikástai*, que literalmente equivale a «jueces», y eso es lo que eran, puesto que en esos tribunales no había ningún juez que presidiera la vista, como en los juicios modernos, y tampoco abogados. Procedentes de un grupo de ciudadanos de más de 30 años, estimado en unas 6.000 personas, prestaban juramento al inicio del año y se repartían entre cada una de las cau-

sas en grupos muy numerosos e impares (por ejemplo, 1.001), con miras a evitar un posible empate y adecuándose nuevamente al principio de que las decisiones debían ser tomadas por grupos grandes. Todos los jueces eran examinados con todo rigor antes, durante y después de su prestación anual y, en caso de estimarse alguna posible incorrección, debían comparecer ante los tribunales.

Sin embargo, presentar una acusación penal implicaba ciertos riesgos que, probablemente, disuadían de la idea a los ciudadanos más pobres: algunas causas se cerraban con una sanción financiera para el perdedor y, en cualquier caso, los costes eran elevados. Según el principio teórico, todo el mundo debía poder acceder por igual al amparo de la ley, y la justicia —el corazón de la polis— debía estar en manos de todos los ciudadanos; pero sin una fiscalía pública, el sistema pasó a depender cada vez más de los *sicofantas* (calumniadores semiprofesionales de muy mala reputación)* o de los ciudadanos capaces de asumir las secuelas económicas derivadas de perder un caso. En sus discursos, muchos de los litigantes aseguran que es la primera vez que comparecen ante un tribunal, una protesta de inocencia que esperaban les granjeara la simpatía de los jueces.

En cambio, la oratoria sí se profesionalizó rápidamente: a finales del siglo V se podían adquirir discursos a logógrafos expertos, que luego el ciudadano presentaba ante los tribunales expresándose en primera persona; en el mundo griego, era lo más parecido a contratar a un abogado de renombre. Nadie se envanecía de ello, como es de esperar, puesto que minaba el principio de la igualdad ante la ley. Uno de los defensores pedía disculpas de antemano, afirmando: «perdonadme, si cometiera algún error de palabra, y pensad que ello se ha producido más por efecto de la inexperiencia que por un deseo de injusticia»; sin embargo, había comprado la redacción de su defensa al sagaz Antifonte (V, 5). Consiguientemente, los ciudadanos más acaudalados se hallaban en una posición ventajosa ante los tribunales y, de no ser que estos fueran duchos en las artimañas retóricas, podían manipularlos con éxito. Muchas de las oraciones forenses conservadas, escritas por logógrafos expertos, fueron pronunciadas por personas de recursos frente a un jurado de ciudadanos corrientes, y defienden su postura partiendo de que han contribuido a las finanzas de la ciudad (como acabamos de ver) o basándose en los principios democrá-

* *Sicofanta* procede del griego *sykophantes*, «el que denuncia un fraude con los higos» (la exportación ilegal, por ejemplo, o el comercio con higos sagrados), y pasó, ya en griego, a significar «calumniador, impostor». *(N. del t.)*

ticos, de éxito seguro entre los jueces. En última instancia, los conflictos procesales enfrentaban a los ciudadanos ordinarios contra la oratoria más experta, y a mediados del siglo IV esta división entre pleiteantes sin capacitación retórica y oradores profesionales era cada vez más conspicua.

¿Quiénes servían como miembros del jurado? ¿Solo los pobres? ¿Los ricos? ¿O acaso unos viejos sañudos, como en la comedia *Las avispas*, de Aristófanes? El salario que obtenían solo alcanzaba para la subsistencia, no para el enriquecimiento; y en el siglo IV se tomaron medidas complejas para garantizar que no se pudiera prever la composición de los jurados en una fecha concreta y que sus miembros no pudieran ser sobornados. El trabajo añadido y su jornal, aunque exiguo (los tribunales se reunían cinco veces más que la asamblea), debió de ser de especial atractivo para los pobres más viejos y el resto de ciudadanos sin empleo regular. Pero no hay que extremar el razonamiento funcionalista; la misma parodia de *Las avispas* parece indicar que los miembros del jurado disfrutaban del ejercicio de su poder. Los atenienses se aficionaron a escuchar las oraciones forenses; Tucídides pone en boca del demagogo Cleón, durante la discusión sobre el castigo de Metilene, la denuncia amarga de que el pueblo ateniense está «subyugado por el placer del oído» y no pierde ripio de los discursos, como si estuviera asistiendo a un espectáculo público (III, 38, 7).

En la Atenas democrática, se persiguió sin descanso limitar el poder de cualquier persona concreta y obligarla a rendir cuentas públicas de los cargos que desempeñara. Así, los funcionarios servían durante tan solo un año, y se les investigaba al principio y al final de su tenencia. No se consideraba la profesionalización como un objetivo deseable; antes al contrario, es evidente que se desconfiaba seriamente de los expertos y se procuró evitar su formación. La historia de las *póleis* está repleta de episodios de desconfianza ante las personas con poder público, lo cual quizá se relaciona con el temor más general de que una persona subvirtiera la constitución y se estableciera como tirano. Frente a ello, los atenienses desarrollaron el arma del ostracismo: la asamblea de los ciudadanos podía condenar a quien quisiera a un exilio de diez años; este mecanismo tenía como meta eliminar del panorama político a una persona determinada, más que a un grupo o una ideología. Algunas de estas reservas, sin embargo, se relajaron durante el siglo IV; como los continuos y graves problemas financieros de Atenas (véase la p. 67) no favorecían el purismo democrático, finalmente se permitió que uno de los cargos financieros pudiera ser desempeñado por la misma persona de forma repetida.

Como discordancia llamativa con lo anterior, no obstante, cabe reseñar que, durante los siglos V y IV, los generales sí podían repetir en el cargo. La mayoría de los políticos más influyentes del siglo V contaron con un respaldo público añadido al formar parte de los diez generales elegidos anualmente, así como con la influencia más personal que fueran capaces de ejercer en sus discursos ante la asamblea. Pericles es el caso más destacado, puesto que fue reelegido cada año desde 443 hasta su muerte en 429. En términos formales, el generalato es un resto «oligárquico» que pervivió incluso en el entorno de la democracia del siglo V: nada obstaba a que un general siguiera en su cargo en tanto en cuanto fuera reelegido anualmente. El Viejo Oligarca observa con placer y un punto de sarcasmo que el pueblo ateniense había hecho una excepción a su costumbre de escoger por sorteo a sus cargos públicos: quién dudaba de que era mejor luchar bajo el mando de alguien que sabía lo que hacía, y no a las órdenes de un general cualquiera, designado al azar. Los generales eran, justamente, lo que la teoría democrática intentaba evitar desde un principio: la existencia de líderes populares —en su mayoría ricos y de origen aristocrático— que ocuparan sus cargos de forma continuada y extendieran con ello su poder. Si se daba el caso de alguien que combinara, como hizo Pericles, el generalato con la brillantez oratoria y la capacidad de instruir, convencer y guiar al pueblo, entonces ese general, en la práctica, casi venía a presidir una tiranía. Tucídides afirmó, respecto de la supremacía de Pericles, que «de nombre, aquello era una democracia, pero en realidad [era] un gobierno del primer ciudadano» (II, 65, 9).

Mientras que los atenienses se enorgullecían de la libertad con la que vivían, los espartanos se gloriaban de su disciplina militar y su superioridad ética. En una asamblea, los *spartiátai* —ciudadanos de Esparta— daban la imagen de ser, más que el resto de griegos, un ejército en época de paz. El orador Isócrates dijo de Esparta que su régimen político era «semejante a un ejército bien organizado» (VI, 81), y sus reyes fueron descritos por Aristóteles como «generales hereditarios de por vida». En la capital laconia no se desarrolló una mera oligarquía, sino un sistema político y social en el que la función militar de los ciudadanos —presente en las otras ciudades estado— tomó la precedencia sobre cualquier otro aspecto y determinó incluso la evolución de la estructura social de la polis.

La asamblea o *apellá*, por ejemplo, estaba abierta a los «diez mil» ciudadanos esparciatas, los conocidos como *hómoioi* o «iguales». Consta que en ocasiones se pronunciaron respecto de cuestiones importantes, después de escuchar los discursos pertinentes; votaron, por ejemplo, a favor de

declarar la guerra contra Atenas en 431. Pero no parece que los miembros de la asamblea pudieran participar en las controversias, y menos todavía sugerir enmiendas; lo más probable es que la eficacia militar de los *spartiátai* y su falange de hoplitas, reforzada por el sistema educativo jerárquico, debilitara cualquier intento de «insubordinación».

En Esparta no hay huella de la concepción ateniense de que los cargos públicos debían rendir cuentas ante el pueblo. Nada indica que su asamblea ejerciera ningún control o poder sobre los funcionarios, ni sobre los ciudadanos encausados; tampoco hubo tribunales populares. De hecho, Aristóteles introduce su definición de «ciudadano» con un comentario sobre Esparta que parece dar a entender que no considera que los esparciatas lo sean: admite que su definición «es sobre todo la de un régimen democrático», y añade que, en algunas polis, «el pueblo no tiene función, ni existe normalmente una asamblea (salvo la que se convoca expresamente), y los procesos se reparten entre los distintos magistrados» (*Política*, 1275b). Más adelante precisa que una característica oligárquica de la capital laconia es que «unos pocos [tienen] poder para imponer la pena de muerte o de destierro» (1294b), lo cual es confirmado, a su vez, por las *Helénicas* de Jenofonte y su relación de las primeras décadas del siglo IV. Después de que, en 378, cierto esparciata de nombre Esfodrias atacara el Pireo sin haber sido autorizado a ello, los éforos abrieron un juicio en su contra, pero le declararon inocente, aun cuando ni siquiera se presentó en la causa; pero el rey Agesilao había declarado que Esparta no podía permitirse perder a un hombre como Esfodrias (*Helénicas* V, 4, 32). Jenofonte, que estaba al servicio de Agesilao, consideró que este veredicto era «el más injusto de los fallados en Esparta», y puso sobre la mesa otros motivos adicionales: el hijo de Esfodrias mantenía una relación amorosa con el del rey (V, 4, 24; véanse las pp. 221-222).

Los éforos, elegidos anualmente por el conjunto de la ciudadanía, eran los funcionarios «democráticos» del estado espartano y, en época de paz, ejercieron un gran poder sobre los reyes. Sabemos, por ejemplo, que exigieron al rey Anaxandrides que tomara otra mujer, puesto que con la primera no podía tener descendencia (Heródoto, V, 39-41); también llevaron a Esfodrias a juicio. En tanto que concesión al ciudadano corriente, quizá contribuyeron a mantener la cohesión de la polis, pero se les acusó de estar abiertos a aceptar sobornos, debido a su pobreza (Aristóteles, *Política*, 1270b), y no se ha podido establecer qué influencia tenían sobre los reyes. Los éforos tomaron algunas decisiones relevantes, como enviar tropas en secreto durante las guerras Médicas, en un momento muy delicado de las

relaciones diplomáticas (Heródoto, IX, 9-11), pero eran gente corriente dentro de un sistema que no les ofrecía ningún respaldo formal por parte de la asamblea.

El sistema se completaba con los dos reyes y el consejo de los ancianos —o *gerousía*—, pervivencia de un sistema arcaico. Los reyes, procedentes de familias diferentes y frecuentemente enfrentadas, son una característica anómala en las ciudades estado griegas. El hecho de imponer límites a su poder parece haber llamado la atención de la mayoría del público griego, según indican las fuentes, y no dejaban de surgir tensiones, como hemos visto. Pero el verdadero poder y la influencia de cada uno de los monarcas debió de depender ante todo de su carisma, sus cualidades militares y su relación con el otro rey. En cualquier caso, las fuentes estuvieron mucho más pendientes de los reyes que de los éforos y, en la época de la que tenemos más datos (finales del siglo V y primera mitad del IV), se deduce claramente que algunos reyes —y sobre todo Agesilao— ejercieron una gran influencia sobre la política de Esparta (véase el capítulo 8). Ahora bien, mientras los reyes sometían algunas decisiones al voto de la asamblea, no tenemos noticias de que la *gerousía* rindiera cuentas ante nadie. Los miembros de este consejo, veintiocho ancianos nombrados de forma vitalicia, provenían en la práctica de los sectores más privilegiados de la sociedad espartana. Era un componente puramente «oligárquico», y aun especialmente restringido: un pequeño consejo constituido por representantes de familias selectas, con amplios poderes penales, y que nunca evolucionó hacia formas más igualitarias.

Aun así, paradójicamente, en otros ámbitos la sociedad espartana fue un modelo de igualdad. Algunas de sus características, que a ojos de un observador moderno pueden parecer un exceso de control estatal, eran consideradas democráticas por algunos griegos. El propio sistema educativo estatal, para empezar, era aberrante para la Grecia clásica, puesto que no solo estaba controlado por la ciudad, sino que además no hacía diferencias —al menos en teoría— entre ricos y pobres. La evolución postrera de la sociedad espartana clásica es descrita por Jenofonte en su *La república de los lacedemonios*, una obra impregnada de nostalgia, y por Aristóteles (*Política* 1294b, por ejemplo); ambos coinciden en que mantuvo la misma igualdad. En realidad, y sobre todo a finales del siglo V y principios del IV, sabemos que los *spartiátai* más acaudalados exhibían su riqueza de varias maneras; pero en lo que atañe a los principios ideológicos de la polis, la igualdad imperante en las falanges de hoplitas o los comedores militares se había extendido a todo el conjunto de los ciudadanos.

La sociedad de Esparta, en suma, contiene muchos elementos que parecen reminiscencias de un sistema arcaico, y se constata una fascinación —tanto en los investigadores modernos como en los mismos griegos— por sus rasgos más raros, extravagantes o incluso estrambóticos: el énfasis en la resistencia física, por ejemplo, o la supuesta pervivencia de antiguos rituales de fertilidad e iniciación. Tal vez el miedo continuado a una posible revolución de los ilotas mesenios y lacedemonios —que constituían la verdadera base económica de la sociedad (véase la p. 49)— haya desempeñado un papel más importante en la evolución de Esparta de lo que nos permiten imaginar las fuentes conservadas. Y en lo que respecta a la educación de las mujeres, y a su aparente libertad, lo cierto es que ello dejaba atónitas al resto de *póleis*. Jenofonte compuso *La república de los lacedemonios* —que describe gran parte del funcionamiento del estado espartano— con la intención de explicar cómo había llegado a ser tan grande; pero a la vez advierte que, a principios del siglo IV, Esparta ya no era la misma. La nostalgia que baña este opúsculo hace difícil determinar dónde empiezan y dónde terminan el «mito» y la «realidad»: la sociedad espartiata vivía representando las tradiciones que ella misma había inventado, y las demás polis griegas le dieron crédito. Pero en lo que atañe a la estructura política, la ciudad estado de Esparta era muy similar a las demás. Su constitución, por ejemplo, se parecía a la de las otras polis mucho más que la de Atenas. Lo verdaderamente excepcional fue, por tanto, el dominio ejercido sobre los habitantes y el territorio de Mesenia: posible solo gracias a una sociedad guerrera muy desarrollada, exigía a su vez su mantenimiento.

La polis

A pesar de la diferente virulencia de las revoluciones, de los contrastes ideológicos entre oligarcas y demócratas y, asimismo, de la variada actividad y composición de la ciudadanía, es posible aislar algunas características comunes a todas las polis griegas. Los ciudadanos convivían con numerosos extranjeros y esclavos; la exclusión de estos ponía de relieve los privilegios de aquellos. La concepción general de que toda polis era libre, e igualmente sus ciudadanos, fue elevada a artículo de fe y demostración de la superioridad de Grecia sobre los otros pueblos: ello valía igualmente para Atenas, donde los ciudadanos disfrutaban de una libertad inaudi-

ta en otras ciudades estado, como para Esparta, que se consideraba la máxima defensora de este ideal. Esparta liberó a numerosas ciudades de sus tiranos —incluida la propia Atenas—, luchó valientemente contra los persas y, declaró al iniciarse la guerra del Peloponeso, que buscaba liberar de Atenas a los griegos. De modo que el mismo ideal de libertad e igualdad ciudadana, el igualitarismo, estaba presente a la par en las oligarquías y en las democracias. La «libertad» se entendía como la libertad política por la cual cada comunidad tenía derecho a regirse por sí misma, y no tanto como un valor individual relativo a la vida privada.

También el respeto por la ley se halla por igual en democracias y oligarquías: la idea de que la polis debía gobernarse de acuerdo con la ley y sus procedimientos. Lo que variaba era quién, o qué grupo, administraba la ley, y qué se entendía exactamente por «ley». La palabra más habitual para designarla, *nómos*, era significativamente imprecisa, pues incluía regulaciones escritas y no escritas, reglas, normas y costumbres; esta imprecisión debió de ser de alguna utilidad. Los atenienses se gloriaban de regirse por la «ley» y veneraban a Solón, quien la había establecido con sus reformas. También Esparta volvía la mirada atrás: hacia Licurgo, el mítico legislador, a cuyas leyes se atenían aunque, de hecho, no estaban escritas (toda una ventaja). Heródoto sugiere que la grandeza de Esparta se cimentaba en su respeto por el *nómos* (VII, 104), un concepto que, en este pasaje, comprende tanto las costumbres, es decir, los hábitos acrisolados en la sociedad, como la disciplina, su sistema educativo. Platón, a su vez, consideraba que «no hay polis que pueda ser llamada tal si no existen en ella tribunales debidamente establecidos» (*Leyes*, 766d). Uno de los rasgos más notables de las nacientes ciudades estado del periodo arcaico fue su intento de fijar, casi desde su mismo origen, una legislación estricta que obligara a los mandatarios supremos a cumplir la voluntad de la polis y que evitara los abusos de poder (aun cuando estas leyes fueran concebidas por la élite con la intención primordial de controlar a sus iguales).

Todas las polis defendían con uñas y dientes su independencia y, con frecuencia, tuvieron conflictos duraderos con sus vecinos, lo cual, en cierto sentido, ayuda a explicar la vitalidad de los logros culturales griegos. Pero no debe exagerarse el grado de independencia: la propia de la ley interior no siempre se combinó, ni podía hacerlo, con una independencia total en las relaciones exteriores. Las polis más pequeñas se vieron obligadas a entrar en el ámbito de influencia de las mayores, ya fuera mediante alianzas formales o por el simple dominio directo de la ciudad estado más poderosa. Mégara, por ejemplo, situada en un emplazamiento clave de la

ruta que unía la Grecia central y la meridional, se unió en varias ocasiones a la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta (y compuesta, asimismo, por la poderosa Corinto, Tegea y, a las veces, la Élide, el resto de ciudades de la Arcadia y Beocia). Pero en otras muchas ocasiones cayó bajo el control de Atenas (véanse las pp. 206 y 210). La independencia política de Mégara, como sucedió con tantas otras polis menores, no era más que un espejismo.

El único recurso de estas polis era intentar escoger sus aliados, en lugar de verse forzadas a ingresar en una u otra coalición. Platea, una polis de la Beocia meridional, se procuró la protección de Atenas contra Tebas, su potente vecina, y desafió continuamente el dominio que esta ejercía mediante la confederación de ciudades beocias. Logró la independencia suficiente para ser la única polis que envió tropas de ayuda a los atenienses en la batalla de Maratón; pero, dada su ubicación geográfica, la cuestión de su lealtad era insoslayable. Tebas se esforzó por atraerla al seno de la liga beocia, la conquistó al comenzar la guerra del Peloponeso y, a la postre, la destruyó «en el año noventa y tres a contar desde la fecha en que se hizo aliada de Atenas», según precisa Tucídides (III, 68), vinculando su triste final con su relación, larga pero infructuosa, con la capital ática.

Al igual que sucede hoy día con la supuesta «independencia» de las naciones modernas, la de las ciudades estado era tan solo una verdad a medias: no siempre fueron tan libres como hubieran deseado. Internamente, no obstante, además de una constitución y unas leyes propias, cada polis había desarrollado su propio culto religioso y una comunidad de ciudadanos propia, y podía, en suma, forjar una cultura propia. Incluso en el alfabeto se daban importantes diferencias regionales: Atenas, por ejemplo, estuvo usando uno compuesto de 22 letras hasta adoptar, ya a finales del siglo V, el alfabeto jonio, de 24 caracteres. El helenismo, común y compartido por todas las polis, se expresaba mediante variaciones regionales y estatales sobre el mismo tema.

La propia Atenas —a la que se refieren la mayoría de los datos de que disponen los historiadores—, e igualmente Esparta, fueron *póleis* excepcionales. La mayoría contaban con un territorio limitado, que remediaba tan solo sus necesidades más básicas; pero Atenas dominaba la extensa llanura del Ática (véase la p. 74), tal vez debido a su temprana expansión en el periodo arcaico. En este ámbito había numerosas comunidades locales, los *demos*, algunos de los cuales podrían haberse equiparado a pequeñas ciudades estado: Ramnunte, Maratón, Torico o Acarnas. En cuanto a Esparta, que había conquistado Mesenia por completo, poseía un territorio

de 8.000 km^2 (en el Peloponeso suroccidental y la Laconia meridional), que era cultivado por los ilotas, los esclavos de origen mesenio. Asimismo, tanto Atenas como Esparta crearon confederaciones extensas y poderosas, hasta el punto de que la liga marítima ática se convirtió e un verdadero imperio. En muchos aspectos, por tanto, es en las ciudades estado menos potentes donde podemos apreciar con mayor claridad las singularidades notables, la individualidad, los puntos fuertes y las tensiones de la polis clásica, así como la naturaleza de su autogobierno.

La propia traducción del concepto de *polis* por «ciudad estado» pretende reflejar el hecho de que todas las polis se gobernaban a sí mismas y contaban con sus propias leyes, ejércitos (formados por los ciudadanos) y procedimientos de toma de decisión. Los arreos, por tanto, eran los propios de un estado sencillo. Pero en todos los casos, salvando solo el de Atenas, la polis era ante todo una comunidad, y el sentimiento comunitario era cuando menos tan fuerte, o quizá más aún, que los componentes del aparato estatal. La mayoría eran pequeñas, y sus habitantes tendían a apretujarse en asentamientos tan compactos que un observador moderno los describiría más bien como aldeas o pueblos comerciales. Un paralelo razonable podría ser la imagen típica de la ciudad medieval, según se refleja en las pinturas tardomedievales y protorrenacentistas: las murallas de la ciudad, el interior abigarrado de casas y, tal vez, unas pocas casas diseminadas por entre los campos cultivados del exterior; el retrato debe completarse con el templo de la divinidad protectora, quizá una ciudadela de defensa y la identidad político-militar de la ciudadanía antigua. Si bien Atenas tuvo un desarrollo inusual, el de Esparta se asemejaba más al prototípico. Según la tradición, contaba con diez mil ciudadanos, pero en la práctica este número se redujo a poco más de mil; para obtener su población total es necesario añadir a esta cantidad, moderadamente reducida, el total de mujeres, hijos, esclavos y residentes extranjeros. El Luxemburgo actual tiene una extensión de 2.600 km^2, muy similar a la del Ática; el tamaño de las polis medianas y pequeñas sería semejante, más bien, a los principados de San Marino o Mónaco. En cuanto al número de ciudadanos de una polis pequeña, no superaría al de los miembros de la Cámara de los Comunes del parlamento británico; el quórum de 6.000 ciudadanos que se instituyó para la *ekklēsía* ateniense no tenía parangón en el mundo clásico.

La polis fue excepcional por la intensidad y la singularidad de su vida política, y sobre todo por el énfasis en la ciudadanía y sus deberes. Era a la vez una comunidad y un estado, y los ciudadanos se subordinaban al bien común. De ahí las famosas palabras de Aristóteles: «el hombre es, por na-

turaleza, un animal social (*politikós*)» (*Política*, 1253a). Quizá fuera mejor, por tanto, traducir *polis* como «ciudadanía-estado»; en cualquier caso, si bien las dudas de Aristóteles oscilaban entre considerar la polis compuesta tan solo de sus ciudadanos varones, o de ellos más las familias y el resto de residentes, en los otros escritores griegos resuena más claro el acento sobre la comunidad. En Sicilia, el general Nicias arengó a sus desanimadas tropas, poco antes de sufrir la apabullante derrota de 413, declarando que «dondequiera que acampéis, os convertiréis de inmediato en una ciudad» (Tucídides, VII, 77, 4); y los escritores antiguos solían referirse a los motores de los acontecimientos en términos de «los esparciatas» o «los atenienses», antes que de las más abstractas «Esparta» o «Atenas». Antes que nada, estaban los ciudadanos; en términos políticos, es cierto que la polis equivalía al conjunto de estos. Si reflexionamos sobre las redes más generales y el resto de personas necesarias para el funcionamiento de una comunidad, no hay duda de que su población debe incluir a las mujeres, los niños, los esclavos y los metecos u otros extranjeros; pero el primer lugar pertenece a la definición política, más restringida.

La ciudadanía se asentaba, en definitiva, en el corazón mismo del pensamiento griego; para los teóricos preocupados por construir la polis ideal o aumentar su estabilidad resultaba difícil pensar más allá de esta concepción y, por tanto, entendían que para reformar el estado bastaba con reformar a sus ciudadanos. Unos presupuestos similares son los que subyacen a la idea repetida en varios pasajes de la *Política*, según la cual la constitución de una polis tenía una función educativa; anteriormente, el poeta Simónides había afirmado que *pólis ándra didáskei*, «la polis enseña a los hombres» (fragm. 95 Edmonds). Cuando se asevera, modernamente, que los ciudadanos son educados por el estado, nos referimos a una educación de origen estatal; pero este tipo de educación, controlada o siquiera proporcionada por el estado, no se dio en ningún lugar de la antigua Grecia: solo más tarde, en el periodo helenístico, algunas ciudades tomaron a su cargo la responsabilidad de enseñar gratuitamente a los hijos de los ciudadanos. Esparta fue una salvedad, ya en el periodo clásico: «no solo dedican la mayor y más seria atención a los niños, sino que se la dedican oficialmente» (Aristóteles, *Política*, 1337a), aun cuando se trataba de un entrenamiento primordialmente atlético, con evidentes fines militares. La polis era la maestra de los ciudadanos, por tanto, en el sentido de que la propia ciudad estado, sus instituciones políticas, su constitución y sus leyes —además de sus cultos religiosos, como veremos— era educativa, era esencial para la maduración de la ciudadanía: era, en sí misma, cultura.

La misma razón debió de llevar al Pericles de Tucídides a afirmar que los atenienses eran *tês Helládos paídeusis* —un ejemplo para Grecia, la escuela de Grecia— con una fórmula que expresa a la perfección la subordinación de todos y cada uno de los ciudadanos a las necesidades colectivas y lo que se percibía como el bien común (II, 41, 1).

La *Política* de Aristóteles, redactada aproximadamente entre 340 y 320, parece en ocasiones estar mirando atrás con nostalgia hacia un sistema —el de la ciudad estado— que se veía superado por los acontecimientos: el creciente poder de Macedonia, embrión de las nuevas monarquías helenísticas; así la han interpretado, cuando menos, algunos historiadores. Pero basta fijarse en la manera en que Aristóteles describe el sistema de la polis para percibir su buen estado de salud en el momento de redacción de la obra; ese periodo de tensión, de transformaciones aceleradas, de amenazas a algunos componentes del estado clásico, era el más adecuado para reflexionar, ordenar una masa de ejemplos y teorías individuales y producir un análisis claro. De hecho, la polis, como institución, pervivió mucho más allá de 338, cuando la coalición griega fue derrotada por Filipo de Macedonia, o de la muerte de Alejandro; si jamás recobró el poder que había tenido, ya es otra cuestión.

La actividad religiosa y la polis

Los cultos religiosos articulaban, reflejaban y reforzaban los lazos de unión de la ciudad estado. Muchos historiadores antiguos (entre los que destaca Tucídides), al igual que muchos filósofos, mostraron un escaso interés por la vertiente religiosa de la existencia política. Tal vez se debiera a que la inquietud predominante en el pensamiento político griego fue siempre cómo lograr la estabilidad y evitar las revoluciones violentas; o tal vez el culto religioso, lejos de representar una autoridad alternativa, era una simple sombra paralela a las estructuras políticas seculares, por lo cual no merecía la pena centrar en él un análisis político. En cualquier caso, la definición e interpretación de la polis más influyente hasta nuestros días ha sido la aristotélica: exclusivamente secular y política, dejaba de lado los festivales religiosos, las procesiones, el culto heroico y divino, los rituales religiosos de mayor o menor magnitud. Y sin embargo, todo ello era una parte constitutiva de la vida ciudadana tan importante como las reuniones de la asamblea; no podrá obtenerse una imagen equilibrada del periodo

clásico si no se atiende también a la religión. Surgirán dudas, claro está, respecto de si en las decisiones políticas particulares pesó más el deber religioso o la pura pragmática política, pero la vida comunitaria se cimentaba por igual en el culto y sus rituales que en instituciones políticas como la *ekklēsía* o la *boulḗ*. Los festivales religiosos fueron ocasión, por ejemplo, de representaciones y certámenes en los que tuvo cabida gran parte de la poesía griega (incluyendo la de Homero), la música, las tragedias, las comedias e incluso las competiciones atléticas.

Todas las polis tenían templos dedicados a su dios patrono, y otras muchas capillas o altares de otras divinidades. Cada templo, cada dios o diosa, recibía sacrificios regulares de acuerdo con un calendario minuciosamente establecido; y los momentos culminantes de la vida ciudadana —en un mundo sin sábados ni domingos— eran los festivales con que se honraba a los dioses. Las polis habían desarrollado versiones locales del culto a las divinidades más importantes, en una multiplicidad de rituales propios que combinaban la veneración de los dioses habituales del panteón clásico con los detalles y particularidades de cada localidad. Hera, por ejemplo, era la patrona de Samos, donde se le había erigido un templo espectacular y se le dedicaban los rituales samoatas; pero también era la patrona de Argos, y esta polis le había levantado un altar importante en una zona estratégica de un territorio en disputa. Atenea Poliade, la divinidad protectora de Atenas, tenía un santuario en la Acrópolis, pero hubo otras muchas estatuas y altares erigidos en su honor.

Atenea, Apolo, Dioniso y las otras deidades olímpicas eran veneradas en toda Grecia, aunque con rituales específicos de cada polis, desarrollados de acuerdo con las singularidades del culto local. En Atenas, las Dionisias Urbanas honraban a Dioniso mediante certámenes dramáticos (véanse las pp. 24, 144, 146 y 203), así como mediante rituales que reflejaban la realidad de la democracia, por lo cual la comedia se convirtió en sátira política. En otras partes de Grecia también se celebraban festivales similares, y en la misma Ática se organizaron las Leneas y las Dionisias Rurales, que también comprendían representaciones dramáticas. También los héroes eran objeto de culto; solían estar relacionados con los mitos centrales del pasado o el origen de las ciudades. Esparta veneraba a Menelao y Helena; Atenas a Teseo, uno de sus reyes y héroes legendarios, cuyos supuestos huesos fueron devueltos a la ciudad en 470, tras lo cual, para señalar la importancia de este héroe, se instituyeron en su honor las Teseas. La singularidad de cada polis, perceptible en otras esferas, dejó igualmente su huella en los cultos religiosos.

En el terreno religioso, la condición social de los ciudadanos seguía siendo clave, y resultaba determinada —o reforzada— por la participación en ciertos ritos o la exclusión de ellos. El culto religioso era, por tanto, la espina dorsal de gran parte de la vida cívica, y se vinculaba muy estrechamente con la política; tanto, que los cambios en la vida política se veían reflejados en las prácticas religiosas. Así, uno de los personajes de *Los acarnienses*, de Aristófanes, se burla de cierto príncipe tracio al cual se le acababa de conceder la ciudadanía ateniense porque «ansiaba / comer morcillas en las fiestas Apaturias». (vv. 145-146). En las Apaturias, las diversas fratrías celebraban sacrificios rituales, al cabo de los cuales presentaban a los hijos nacidos aquel año; de hecho, las fratrías desempeñaban la función de guardianes de la ciudadanía ateniense, impidiendo que se inscribiera en la tribu a los hijos ilegítimos. Del mismo modo, cuando un ateniense optaba a un cargo público, tenía que demostrar, como garante de su ciudadanía, dónde estaban los altares con los que su familia honraba a Zeus *herkeîos*, el «Zeus defensor de la casa», que se colocaba en el patio delantero, y Apolo *patrôios*, «Apolo ancestral», y dónde las tumbas familiares ([Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, LV, 3). Algunos de los cultos debían ser observados solo por mujeres. Las Tesmoforias, fiestas de la fertilidad en honor de Deméter, estaban muy extendidas y solían ser exclusiva de las mujeres de los ciudadanos. Otros tipos de lealtad y pertenencia más generales, como los étnicos o tribales, también dejaron huella en las celebraciones religiosas. Heródoto, por ejemplo, afirma que, a su modo de ver, los jonios son «los que celebran la fiesta de las Apaturias» (I, 147). Esparta y las otras ciudades dorias glorificaban y ponían de relieve sus pretendidos orígenes comunes en las Carneas, en honor de Apolo, un festival que incluía carreras, danzas frenéticas, himnos y certámenes musicales. La identidad de los ciudadanos, su participación en la comunidad y su pertenencia a subgrupos de la polis se expresaba y simbolizaba con la intervención en el culto religioso.

El gran festival ateniense de las Panateneas es una buena muestra de esta interconexión de prácticas religiosas y jerarquías y diferencias políticas. Se celebraba hacia el mes de agosto; cada cuatro años se organizaban las Grandes Panateneas, cuyas competiciones atléticas y musicales atraían a contendientes y espectadores de toda Grecia. Su gran procesión se dirigía primero al Ágora, hasta cruzarla y seguir luego de camino hacia la Acrópolis; tomaban parte en ella representantes de todos los atenienses (de aquí el nombre de Pan-ateneas), incluyendo a los ancianos, las mujeres y las jóvenes de las familias aristocráticas. Parece ser que se permitía

incluso la participación de algunas metecas y algunos esclavos, aunque con un papel claramente subordinado. Las mujeres de Atenas habían tejido el *peplo*, una clase de vestidura sin mangas que se ofrendaba a la estatua de Atenea Poliade en la Acrópolis y representaba escenas de la gigantomaquia. Se trataba, en suma, de la exhibición orgullosa de los ciudadanos, con cada uno de los sectores de la polis cuidadosamente repartidos en sus lugares correspondientes y la concurrencia adicional de metecos y extranjeros que admiraran el desfile. En el siglo V, cuando Atenas desarrolló su imperio marítimo, empezó a exigir que sus aliados contribuyeran a las celebraciones de la ciudad, aportando una vaca y una armadura completa de hoplita con ocasión de las Panateneas (y presentando ofrendas en las Grandes Dionisias); de este modo debían simbolizar su lealtad y subordinación. Los atenienses reclamaron una aportación similar de su colonia en Brea (Tracia): una vaca y una panoplia en las Panateneas, un falo en las Dionisias Urbanas. Las relaciones políticas, en resumidas cuentas, proyectaban su imagen sobre el culto religioso. Y la obligación de las colonias de participar en las celebraciones de su metrópolis de acuerdo con un formalismo preestipulado no se limitó a la Atenas imperial. En cierta disposición legal —bastante bien conservada— de principios del siglo V (h. 500-475), relativa a una colonia de locrenses orientales que se había asentado en Naupacto (en el extremo occidental del golfo de Corinto), los locrenses precisan las condiciones bajo las cuales regresarían los colonizadores en caso de que el nuevo asentamiento no prosperase: perderían sus derechos como ciudadanos, pero podrían participar como extranjeros en los sacrificios y otras ceremonias de la metrópolis (véase Fornara, 47). Pierden la ciudadanía, pero en el culto religioso perviven algunos vínculos con la Lócride.

Dentro de la propia Atenas, también algunos subgrupos se encontraban unidos por razones de culto; los metecos de Fenicia, por ejemplo, o los de Corinto, practicaban rituales específicos. Y junto a las grandes celebraciones de la polis, que comprendían al conjunto entero de los ciudadanos, se desarrollaban las tribales: las reformas de Clístenes habían dividido la ciudadanía en diez tribus, cada una de las cuales debía honrar al héroe ático que le había dado nombre. Del mismo modo, existieron aún otras formas de cultos divinos o heroicos, propias de cada uno de los demos; y no deben olvidarse las fratrías, ya mencionadas con relación a las Apaturias. La actividad religiosa, en resumidas cuentas, no tan solo expresaba la piedad, sino también la pertenencia a los diversos grupos.

Como en el resto de ámbitos de la vida en la polis, la encargada de regular los detalles del culto religioso era la propia ciudad estado. No había una distinción neta entre «iglesia» y «estado»: el mismo pueblo pautaba los rituales religiosos, decidía quién debía atender a cada uno de ellos y establecía el método de selección de los sacerdotes, así como sus salarios y emolumentos. De esta forma, la democracia ateniense creó nuevos sacerdotes democráticos, paralelamente a la pervivencia de los tradicionales, de origen aristocrático. Una ley ateniense del siglo IV, relativa a la procesión de las Panateneas, detalla minuciosamente cómo se deben distribuir los sacrificios entre la población: por ejemplo, a diferencia de otros sacrificios propios de esas fiestas, los que tenían lugar ante el gran altar de Atenea Políade y Atenea *níkē* solo podían ser realizados por los ciudadanos varones, y nunca por las mujeres que intervinieran en otros momentos del ritual. Asimismo, cuando hacia 340, en una explosión de alegría triunfalista y confianza, los ciudadanos de la polis eubea de Eretria organizaron unos festejos espectaculares en honor de la diosa Ártemis, el decreto aprobado por el consejo y el pueblo se abre con la intención de.celebrar las Artemisias «con el mayor esplendor posible»: para ello se establecieron toda una serie de premios, sueldos que garantizaran la subsistencia de los competidores, procesiones y sacrificios. En este festival, el más importante de Eretria, los ciudadanos solemnizaron que Atenas los hubiera liberado de la expansión macedonia, y el decreto se cierra con la decisión grandilocuente de «inscribir esta determinación en una estela de piedra y situarla en el templo de Ártemis, para que los sacrificios y los festejos musicales en su honor se repitan de forma inmemorial, en tanto en cuanto el pueblo de Eretria sea libre, próspero y autónomo» (*LSCG*, 92).

Los metecos del Pireo, antes de establecer en Atenas el culto a una de sus divinidades de origen —como Bendis, la diosa tracia, o la egipcia Isis—, solicitaron la autorización del pueblo ateniense; y la veneración de Bendis se naturalizó hasta el extremo de que pasó a engrosar el culto público de los atenienses (aun cuando se desconoce el porqué de esta afinidad con la diosa tracia). La celebración de unos de los primeros festejos en honor de Bendis forma parte del entramado dramático en el que se enmarca el principio de la *República*, de Platón (la acción se sitúa en 410). También otros cultos no atenienses, aunque sí griegos, fueron introducidos con la aprobación oficial de los ciudadanos: el dios Pan, de origen arcadio, engrosó el panteón de la capital ática después de aparecerse al mensajero que corría de Atenas a Esparta en el momento de la invasión persa del Ática, en 490, y exigir su reconocimiento (Heródoto, VI, 105); en cuanto a Bóreas,

el Viento del Norte, se introdujo para agradecerle la ayuda contra los persas (Heródoto, VII, 189). Asclepio, el dios sanador, al cual se había dedicado un gran santuario en Epidauro, llegó a Atenas en 420: el trágico Sófocles le proporcionó su primera residencia temporal. Otra de las transformaciones posibles consistía en elevar un altar a una divinidad ya existente, pero con un nuevo epíteto, que diera origen a un nuevo culto: otro corolario de las guerras Médicas fueron los sacrificios ofrendados a Zeus *eleuthérios* («el Libertador») tras la gran victoria de Platea (Tucídides, II, 71, 2).

Las cuestiones religiosas eran un tema siempre presente en las reuniones de la *ekklēsía*. En ellas no se tenía en cuenta a ninguna autoridad religiosa ni a ningún sacerdote de cualesquiera santuario o altar, con la salvedad del oráculo de Delfos, al cual se podía consultar respecto de las decisiones más importantes. Y los ciudadanos no solo regularon las propias actividades religiosas, sino que también se ocuparon de castigar a los que excedían los límites de lo considerado correcto: la incriminación formal dirigida contra Sócrates le acusaba de introducir nuevos dioses y corromper a la juventud (véase la p. 147).

Algunas ciudades estado optaron por reforzar su albedrío y su autoridad sobre los ciudadanos mediante la invocación de maldiciones y sanciones religiosas colectivas. La ciudad de Teos, en Jonia, promulgó h. 470 maldiciones comunitarias, inscritas en piedra y dirigidas a la colectividad. Estas maldecían, por ejemplo, a quien utilizara veneno contra los teanos (y a su familia); a quien impidiera la importación de cereales o los exportara de nuevo; a quien causara cualquier perjuicio a Teos; a quien traicionara a la ciudad o diera cobijo a unos bandidos; y si alguien «perjudicara a la comunidad de los teanos o a los helenos o a los bárbaros, que muera, él y sus descendientes». Este reniego debía pronunciarse en los tres festivales públicos más importantes: el de primavera (las Antesterias) y los dedicados a Heracles y Zeus. Se trata, sin duda, de un caso extremo y singularmente directo, pero muchas otras ciudades invocaron a un dios concreto o publicaron sanciones religiosas para proteger determinadas decisiones políticas. Parece que esta práctica fue más frecuente antes de las guerras Médicas, pero no desapareció por completo en el periodo clásico, e incluso en Atenas pueden percibirse sus huellas. Para reforzar su autoridad y el albedrío colectivo, la democracia ateniense había desarrollado unos mecanismos políticos tan elaborados y efectivos que no necesitaba recurrir tan habitualmente a las sanciones religiosas, pero este desarrollo político era ciertamente excepcional.

Ante una tal multiplicidad y jerarquía de cultos, era inevitable que se diera un cierto grado de fusión. Los festivales y ritos se dirigían a una serie de grupos entrelazados y entrecruzados que incluso podían llegar a ser más extensos que la propia polis de origen. Algunos cultos, por ejemplo, venían a formar un parasol que cubría a varias polis a la vez. Los comerciantes y colonos griegos residentes en el privilegiado asentamiento de Náucratis, en Egipto, observaban su religión de acuerdo con las costumbres de algunas de las ciudades participantes (es el caso de Mileto, Egina o Samos), pero también se había erigido el *Hellēnion*, un altar común que representaba la asociación del colectivo griego de Náucratis, en oposición a los diferentes grupos de ciudadanos de cada una de las polis. Las doce ciudades jonias más importantes tenían un *Paniōnion* común, un templo en el que se celebraba un festival panjonio y que, a su vez, servía como lugar de reunión para las discusiones políticas; simbolizaba su identidad común, paralela a las rivalidades y cultos particulares (Heródoto, I, 142-143).

La multiplicidad de cultos resulta especialmente llamativa dentro de la propia polis. En el Ática, un ciudadano ateniense celebraba sus cultos locales (los de su demo), pero también participaba en otros que se extendían por zonas más amplias. Imaginemos a un ateniense que proceda del demo de Maratón, por ejemplo: Maratón estaba integrada en un antiguo grupo de pueblos conocido como *Tetrápolis* («las cuatro ciudades»), que habían desarrollado un impresionante calendario religioso con sacrificios de muy antiguo origen. Pero este ciudadano participaba, a su vez, en los cultos de su fratría y en los de su tribu, así como en los grandes festejos del centro de Atenas. Además, existían varias asociaciones religiosas privadas, tanto de ciudadanos como de no ciudadanos, que veneraban a uno u otro héroe. De hecho, incluso los clubes con fines tan aparentemente laicos como la bebida comprendían, frecuentemente, elementos rituales, con sacrificios y libaciones a alguna divinidad (aun cuando esta no era, sin duda, su meta principal, y tendían a convertirse más bien en grupos de agitación política).

Los ritos de iniciación ocupan un lugar aparte, que trasciende las diferencias usuales de corte cívico, político o incluso étnico. Eran cultos voluntarios, «elegidos», a los cuales cada persona se unía por una decisión individual, antes que por su pertenencia a cualquier polis, tribu u grupo. Uno de los más importantes fue la veneración de Deméter, en Eleusis, que aceptaba a iniciados e iniciadas, personas libres o esclavos, atenienses y no atenienses; también los Misterios de Samotracia, dedicados a los *Kábeiroi* o «grandes dioses», aceptaban iniciados de cualquier rango, aunque la ma-

yoría eran hombres. Otros cultos, mayoritariamente de origen extranjero —o percibidos de ese modo—, como los dirigidos a Isis o a Dioniso, atraían una devoción que superaba en mucho los límites de la comunidad y la polis. Pero con ello, justamente, ponían de relieve el modelo más habitual: en la Grecia clásica, los rituales religiosos y los sacrificios se ligaban estrechamente a las jerarquías ciudadanas y, en su heterogénea multiplicidad, eran reflejo del regionalismo y particularismo de su sociedad.

4

La ciudad en guerra

Hans van Wees

En las guerras del periodo clásico, resultaron aniquiladas cerca de veinticuatro *póleis*. Tras recibirse la rendición incondicional, el vencedor cortaba el cuello a todos los varones adultos, esclavizaba a las mujeres, los niños y los ancianos y vendía a nuevos amos a los que ya eran esclavos. Se consideraba un acto de humanidad el asegurarse de que se vendía a todos y cada uno de los prisioneros, por difícil que pudiera ser el encontrarles comprador: habitualmente, los tratantes de esclavos se limitaban a abandonar por el camino a los niños más pequeños y los viejos, que morían por el frío y el hambre, si no eran devorados primero por los lobos o los perros salvajes (Jenofonte, *Agesilao*, I, 21-22). Otros miles de personas murieron en cada una de las batallas más importantes del periodo, en las que se enfrentaron coaliciones de ejércitos con decenas de miles de soldados. Se ha calculado que, en el bando de los perdedores, fallecía uno de cada siete soldados, y uno de cada veinte en el de los vencedores. El coste financiero de la guerra eclipsaba al resto de las inversiones públicas, incluyendo los proyectos arquitectónicos más monumentales. Y aun cuando, dejando a un lado las grandes batallas, las acciones de armas no solían tener un efecto tan devastador —pues solían limitarse a breves incursiones para dañar las zonas agrícolas y arrogarse alguna que otra víctima, pero sin provocar consecuencias económicas, sociales o demográficas de alcance duradero—, siempre se corría el riesgo de una escalada bélica que derivara en una guerra y pusiera en peligro la existencia misma de la polis.

La relevancia de este peligro, e igualmente de la cantidad de hombres aptos para el servicio militar durante casi toda su edad adulta, derivó en que la heroicidad bélica se considerara esencial para la definición de un hombre, un ciudadano y un griego. Los griegos eran tan sensibles ante el más mínimo menoscabo de su valentía que, en su discurso *Contra Ctesifonte*, el ora-

dor Esquines intentó apuntarse un tanto enumerando sus propias credenciales militares, junto con las de su hermano y las de su cuñado, mientras que acusaba de cobardía a su oponente Demóstenes: «Nunca ha mirado al enemigo cara a cara ... [y ha] hollado con sus pies fugitivos y desertores el sepulcro de los muertos» (véase II, 148-151 y 167-169). Ya en época arcaica se extendió la idea de que los griegos, en la lucha colectiva, eran soldados muy superiores a cualquier otra nación: la *Ilíada* de Homero ya contrastaba la obediencia y solidaridad de los legendarios héroes griegos con los caóticos esfuerzos de los troyanos: «Los troyanos marchaban con vocerío y estrépito igual que pájaros, / tal como se alza delante del cielo el chillido de las grullas / ... / Los aqueos, en cambio, iban respirando furor en silencio, / ansiosos en su ánimo de prestarse mutua defensa.» (III, 2-9; véanse también IV, 428-438 y XVII, 364-365). En época clásica, los triunfos de Grecia contra el imperio persa reforzaron esta idea, hasta el extremo de que el historiador Heródoto caracterizaba a los persas como inferiores no solo en habilidad, sino incluso en la mera capacidad de comprender los principios en que se cimentaban la disciplina y el arrojo de los griegos (V, 49 y 97; VII, 101-104 y 208-209; IX, 62). En suma, la guerra contribuyó a dar forma a la identidad griega en la misma medida que lo hicieron la economía, la política y la sociedad.

Las causas de la guerra

Los conflictos armados eran habituales: se ha estimado que Atenas estuvo en guerra dos de cada tres años. Además, la guerra se representaba y recordaba en todas partes: en los frecuentes monumentos conmemorativos o funerarios, en las memorias triunfales diseminadas por los lugares de culto, en la decoración escultórica de los templos, en las obras dramáticas, en los discursos dirigidos ante la asamblea, los tribunales y los funerales públicos... Las imágenes de la guerra penetraban hasta los propios comedores de las casas particulares, pues las panoplias se colgaban en la pared y numerosas cráteras o copas estaban decoradas con escenas de batalla. Aun así, los griegos no consideraban que la guerra fuera el estado normal de las relaciones internacionales. En efecto, cuando al principio de las *Leyes* (el último diálogo de Platón), uno de los personajes afirma que «lo que la mayoría de las gentes denomina "paz" no es más que una palabra y, en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad

contra todas las demás» (625d-626a), se trata de un estado de guerra meramente teórico; es más bien el análisis, por parte de un intelectual, de las tensiones subyacentes a las relaciones internacionales, y no la percepción de los políticos, los soldados o el público en general. El propio Platón defendía que las constituciones debían estar dirigidas a promover la paz (628d-628e).

Una peculiaridad de las relaciones internacionales de los griegos, que puede llevarnos a pensar que la paz se consideraba efectivamente una condición anormal y temporal, es que los tratados de paz solían firmarse para un periodo limitado: cincuenta años, treinta años o incluso menos. Pero la mayoría de estos tratados no solo establecían pactos de no agresión, sino que creaban alianzas que obligaban a las partes a intervenir en la guerra prestándose ayuda, ya fuera defensiva u ofensiva; y no es de extrañar que los estados quisieran fijar un término para estos acuerdos, antes que comprometerse de forma indefinida a luchar a favor de sus aliados. Durante el siglo IV se hicieron numerosos intentos de fraguar una paz común para todos los estados griegos, y esta clase de tratados multilaterales, que no incluían obligaciones militares, *no* tenían una duración limitada. La literatura clásica, asimismo, suele celebrar las virtudes de la paz y denunciar los perjuicios de la guerra. Algunas tragedias como *Los persas* de Esquilo o *Las troyanas* de Eurípides escenifican las terribles consecuencias de las derrotas, mientras que varias comedias de Aristófanes, como *Los acarnienses* o *La paz*, ensalzan la paz en tanto que tiempo de celebración y abundancia. La convicción de que la guerra era un estado antinatural se expresaba en la siguiente máxima: «En la paz, los hijos entierran a sus padres; en la guerra, son los padres quienes entierran a sus hijos» (Heródoto, I, 87).

No obstante, la guerra era de lo más común, puesto que, como Tucídides puso en boca un ateniense, «pensamos, en efecto —como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses, pero con certeza respecto al de los hombres— que siempre se tiene el mando, por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte» (V, 105, 2). Las ciudades estado procuraron adquirir una posición de liderazgo reconocida, ya fuera como señores del mar (*thalassokrátōr*) o como la polis predominante en el conjunto de Grecia. Según Tucídides, los atenienses daban tres razones para emprender una guerra a la caza de la supremacía: deseaban obtener beneficios (*óphelia*), honor y respeto (*timḗ*), y estaban movidos por el miedo (I, 75, 3; I, 76, 2). Este último factor, el miedo, implica que sus recursos militares fueron dispuestos originalmente en defensa propia: pri-

mero contra Persia y después contra Esparta. En un clima de competición feroz por la supremacía, el simple hecho de barruntar un ataque ajeno podía desencadenar una acometida preventiva; de aquí procede la famosa afirmación de Tucídides, según el cual «la causa más verdadera» de la guerra del Peloponeso fue el miedo de Esparta ante el creciente poder de Atenas (I, 23, 6; véanse I, 88 y la p. 210 de este libro). En cuanto a los beneficios, la guerra solía provocar que la parte derrotada aceptara convertirse en aliada de la vencedora, sin que ello comportara forzosamente el pago de tributos o alguna otra transferencia de recursos. Incluso cuando una ciudad resultaba destruida por completo, en el mismo emplazamiento solía asentarse una comunidad nueva e independiente; la anexión era un fenómeno desacostumbrado. Los ejércitos griegos no dejaban pasar la oportunidad de apoderarse de un botín, pero, en general, los intereses materiales por los que se luchaba eran escasos: Grecia ofrecía «una zona realmente no muy grande y no tan productiva [como el Asia Menor]» (Heródoto, V, 49).

Lo más significativo, sin duda, era el deseo de ganar honor y respeto. Heródoto imaginaba que los persas debieron sentirse impresionados al hallar que los griegos «no compiten por dinero, sino por la *areté*) [la virtud, la excelencia]» (VIII, 26, 3). De hecho, hay algunos ejemplos llamativos de guerras provocadas, aparentemente, por faltas de respeto más o menos simbólicas hacia una comunidad o sus ciudadanos. Así, según Tucídides, los corintios declararon la guerra a Corcira en 433 por la *hybris* mostrada por los corcireos, quienes se habían negado a otorgar a Corinto sus privilegios solemnes y otros signos de respeto convencionales (I, 38, 2-3). Del mismo modo, entre las causas de la guerra elea, Jenofonte cita unos insultos de la Élide a Esparta; entre otras cosas, habían prohibido la participación de los esparciatas en los Juegos Olímpicos y azotado públicamente a uno de sus ciudadanos más respetables por participar a escondidas, y habían impedido que un rey de Esparta ofreciera un sacrificio en Olimpia (*Helénicas*, III, 2, 21-22). El valor de la hegemonía y la dominación radicaba sobre todo en el prestigio y el honor que traían consigo, y si un estado consideraba que no se le estaba guardando el respeto que merecía podía responder con la fuerza, aunque no estuvieran en peligro su seguridad ni sus recursos.

Los soldados: función militar y condición social

En la Grecia clásica, la norma de los ejércitos consistía en reclutar a los ciudadanos, y ello durante un periodo de servicio casi tan largo como la vida (hasta los sesenta años). En consecuencia, prácticamente no había distinción entre civiles y soldados. Las fuerzas armadas se componían sobre todo de soldados no profesionales, dedicados a tiempo parcial; y, dentro de la comunidad, la condición social y política estaba estrechamente vinculada a la función militar.

Los ciudadanos en la infantería pesada (hoplitas) y ligera

En casi todas las regiones griegas, la fuerza principal era la infantería pesada, compuesta por hoplitas: ciudadanos armados con una espada y un único venablo, y protegidos por una completa armadura de bronce (véase la lámina 1). El escudo redondo de los hoplitas medía unos 90 cm de largo, estaba fabricado en madera recubierta de bronce y pesaba cerca de 7 kg; debido al peso, se agarraba por una doble empuñadura: un brazal en el ribete y otro en el interior, en el centro del escudo. Esta arma, junto con el casco de bronce, eran la esencia de la panoplia hoplítica; entre los componentes de menor importancia había rodilleras de bronce y una coraza de bronce fino (o bien un coselete de cuero o de malla espesa de lino, más ligero y económico, pero no menos eficaz).

Servir como hoplita era obligatorio para todos los ciudadanos varones y adultos que cumplieran determinados requisitos de propiedad. Al parecer, el nivel de estos requisitos era superior a lo que se necesitaba para adquirir la panoplia y las armas; la clase de los hoplitas pudo haber tenido una definición más restringida de lo necesario debido a que existía una relación entre el deber militar y los privilegios políticos: así, el derecho a desempeñar ciertos cargos en Atenas, al igual que el derecho a voto en Esparta, estaban limitados a los integrantes del censo de hoplitas (véanse las pp. 67-68). De las cifras referidas a la magnitud de la recluta general de Atenas parece deducirse que entre un tercio y la mitad de la población contaba con los recursos necesarios para proveerse de la armadura y las armas de hoplita. La movilización, ya fuera en defensa propia o para campañas en gran escala contra las poblaciones vecinas, se realizaba a partir de una recluta general, en la que se incluía no solo la clase de los hoplitas, sino también a cualquie-

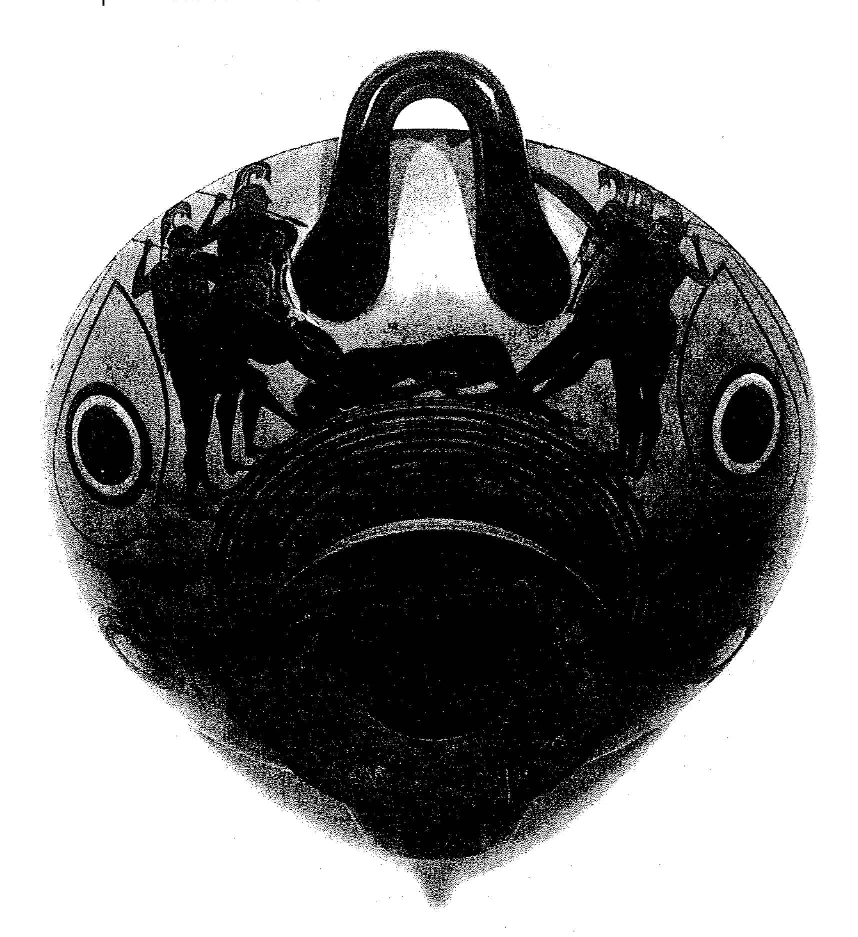


Lámina 1 Hoplitas en acción, retirando del frente el cuerpo de un compañero muerto (tercer cuarto del siglo VI).

ra que estuviese capacitado para empuñar un arma. Las fuentes no suelen mencionar la presencia de los *psiloí* —la infantería ligera— en estas levas, pero ello a consecuencia de que se daba por sentada. Así, cuando los atenienses invadieron Beocia en 424, un total de más de 10.000 soldados «se habían unido a la expedición sin llevar armas, porque se había procedido a una movilización de todas las fuerzas, tanto de extranjeros presentes en Atenas como de ciudadanos» (Tucídides, IV, 93, 3 - 94, 1): si descontamos a los extranjeros y a los esclavos asistentes, que no escapaban a la leva (como se verá en breve), los *psiloí* no debían de ser menos numerosos que los ho-

plitas. La mayor movilidad y alcance de la infantería ligera le proporcionaba algunas ventajas sobre el cuerpo de hoplitas, que tal vez fueran utilizadas deliberadamente. Sin embargo, el potencial militar de la masa de ciudadanos pobres permaneció inexplotado, porque la institucionalización de su función les hubiera dado razón para exigir una equiparación de sus derechos políticos con los de los hoplitas; en cambio, si se les trataba como a una chusma desorganizada, sin la obligación de prestar un servicio regular, podían ser ignorados con tranquilidad.

En tanto que soldados sin dedicación plena, los hoplitas se acogían a un espíritu no profesional. Durante casi toda la época clásica, el entrenamiento y la organización fueron muy rudimentarios, excepto en Esparta. El entrenamiento consistía sobre todo en ejercicios atléticos, que en ocasiones comprendían el uso de las armas, pero sobre todo la lucha, las carreras, los saltos y el lanzamiento de disco y jabalina; parece que tampoco se les instruía en cuestiones de formación. La danza también se consideraba adecuada para mejorar la coordinación de los soldados y, de hecho, existía una danza de guerra que imitaba los movimientos de los combates: la *danza pírrica*. La frecuencia y la intensidad de la lucha se dejaban al criterio de cada cual, así como la posibilidad de tomar un instructor adicional para aprender el manejo de las armas, como hicieron algunos (Platón, *Laques*, 178a-184c). Algunas comunidades, sin embargo, mantenían cuerpos de élite, como la Cohorte Sagrada tebana, que se componía de 300 hombres organizados en parejas con vínculos eróticos (Diodoro, XII, 70, 1; Plutarco, *Pelópidas*, 18-19).

Solo en Esparta existía un entrenamiento programado para *todos* los ciudadanos varones, que se ejercitaban en grupos organizados, de forma regular, desde los siete años. Es probable que los espartanos tuvieran algún tipo de instrucción sobre el manejo de las armas y la formación en combate, pero su adiestramiento se centraba también en el atletismo. Veamos un ejemplo paradigmático: cuando el rey Agesilao quiso optimizar la condición de sus tropas, instituyó premios para el mejor lanzador de jabalina, el mejor arquero y el mejor jinete, pero el premio de los hoplitas se destinaba sencillamente al que tuviera un cuerpo mejor (Jenofonte, *Helénicas*, III, 4, 16). Como en otras partes, el objetivo principal de los ejercicios era la mejora de la forma física, la fuerza y la agilidad, y no la adquisición de habilidades específicas para el combate.

Tanto Esparta como Atenas se aseguraron de que los jóvenes de 18 y 19 años se avezaran a la experiencia militar, enviándolos para ello a patrullar por terrenos rurales, antes de que se les pudiera elegir para su incorporación

al ejército regular. En Esparta, tomó la forma de un conspicuo «servicio secreto», la *krypteía*, unas patrullas de paisano que aterrorizaban a la población ilota (véase la p. 151). Atenas, en cambio, utilizaba patrullas regulares, los *perípoloi*, que como mínimo desde 370 eran formadas por los jóvenes conocidos como «efebos». Hacia 330, los efebos pasaron a recibir un año completo de adiestramiento en la lucha hoplítica y el manejo del arco, la jabalina y la catapulta, al cual seguía obligatoriamente otro año de patrulla.

La caballería

En casi toda Grecia, solo los más ricos podían sufragar el coste de mantener caballos. La poesía y el arte arcaico muestran que, desde tiempo atrás, los que poseían caballos acudían al combate montados sobre ellos, pero echaban pie a tierra para ocupar un lugar junto a las filas de hoplitas. En el momento de la invasión persa, el ejército de la coalición griega carecía de caballería. Ello se debía, en parte, a razones prácticas. En primer lugar, gran parte del terreno era inadecuada para el paso de caballos, y estos eran especialmente vulnerables, pues no llevaban herraduras. Además, como no se usaban sillas ni estribos, no era sencillo encontrar una estabilidad para luchar sin desmontar. Otra razón para el desarrollo tardío de la caballería era la convicción de que su estilo de lucha (cargas veloces y retiradas rápidas, con una función similar a la de un proyectil) era menos exigente y peligroso que la lucha de la infantería pesada; y la élite era reticente a desempeñar un papel carente del prestigio del que disfrutaban los hoplitas. Ello explica, a su vez, el curioso sistema que se adoptó finalmente en Esparta, en el que los ciudadanos más acomodados proporcionaban los caballos, pero no los montaban; en su lugar, las autoridades asignaban el servicio de la caballería a los «físicamente más débiles» y los «menos valerosos» (Jenofonte, *Helénicas*, VI, 4, 11). En Esparta, la comunidad que más cultivaba los valores hoplíticos, era impensable pedir a un ciudadano respetable que fuera a lomos de un caballo.

En la primera mitad del siglo V, los atenienses luchaban contra ejércitos dotados de grandes cuerpos de caballería, por lo cual, a pesar de todos los obstáculos referidos, se vieron obligados a establecer su propio cuerpo. A principios de la guerra del Peloponeso, este se componía ya de 1.000 caballeros, y resultaron especialmente útiles en el hostigamiento y contención de las fuerzas invasoras que se diseminaban para saquear e incendiar. Poco después, también Esparta se vio forzada a crear una caballería que pudiera

frenar las incursiones en territorio espartano (Tucídides, IV, 55, 2). Al comenzar el siglo IV, la mayoría de polis tenía cuando menos un pequeño destacamento de caballería.

Los mercenarios

En el siglo IV, las tropas mercenarias estaban tan extendidas que hubo quien las denunció como una plaga que amenazaba la supervivencia del soldado ciudadano (Isócrates, VIII, 41-48). Esta perspectiva hostil, sin embargo, era exagerada: a finales de la época clásica, se recurría a los mercenarios no como una fuerza sustitutiva de los hoplitas, sino adicional a ellos. Las condiciones que incitaban al uso de estas tropas habían existido desde hacía siglos: la pobreza generalizada; el faccionarismo continuado y los golpes de estado, que originaban una gran masa de exiliados políticos necesitados de iniciar una carrera en otra comunidad; y un espíritu emprendedor, por el cual los jóvenes se lanzaban a buscar su fortuna en otras tierras, aun cuando fueran de familias acomodadas y no precisaran de ello. Consiguientemente, la provisión de mercenarios fue abundante ya desde el periodo arcaico.

Así pues, si en la Grecia del siglo IV los mercenarios desarrollaron una función cada vez más señalada, fue debido a un incremento en la demanda, más que en la disponibilidad. Las tropas mercenarias tenían dos ventajas: se las podía utilizar en campañas largas y lejanas —a diferencia de los soldados ciudadanos, que tenían familias y haciendas a su cargo— y podían conocer técnicas específicas, desconocidas por los ciudadanos. Así, la mayoría de estados griegos no tenían manera de enfrentarse a los arqueros persas o a los peltastas de las montañas (lanzadores de jabalina del norte de Grecia, Macedonia y Tracia). Los peltastas podían significar una seria amenaza para los hoplitas; armados tan solo de una jabalina y una espada corta, se protegían con un mero escudo ligero, de cuero o de mimbre (véase la lámina 2), con lo cual disponían de una movilidad que les permitía adelantarse, arrojar sus proyectiles y correr de nuevo atrás sin dar a la infantería pesada la oportunidad de defenderse. Si cogían a los hoplitas por el flanco desprotegido, o si estos rompían filas (aunque fuera para atacar) y se exponían a estos ataques de acometida y retirada, su efecto podía ser devastador. La infantería pesada temía a los peltastas «como los niños al coco» (Jenofonte, *Helénicas*, IV, 4, 17).

Al igual que sucedía con la caballería, se generaba una tensión entre la necesidad militar de un arma especializada de infantería ligera y los obs-



Lámina 2 Peltasta, soldado de infantería ligera denominado así por la pelta (el escudo), según aparece en una copa de h. 510.

táculos sociales y culturales para su creación. El orgullo griego se basaba en el combate cuerpo a cuerpo, y se despreciaba, por afeminado, el lanzamiento de proyectiles; de modo que difícilmente se podía requerir a los hoplitas un adiestramiento como arqueros o peltastas. Y utilizar a los ciudadanos más pobres en esa función les hubiera otorgado formalmente un *status* militar que los hoplitas, por intereses políticos, preferían reservarse. En consecuencia, para interpretar un papel que unos ciudadanos se negaban tanto a desempeñar como a autorizar a otros para ello, las ciudades necesitaron reclutar a extranjeros.

Ahora bien, en las guerras más importantes del siglo V, las necesidades de recursos humanos o conocimientos adicionales fueron cubiertas por

los *aliados*, más que por los mercenarios; y muchas de las campañas lejanas se sostenían por la movilización local de tropas aliadas. El general ateniense Demóstenes debía buena parte de su famosa victoria ante Esparta en Pilos, en 425, a la presencia de arqueros y peltastas de los aliados (Tucídides, IV, 28, 4 y 32, 2). En el siglo v, Atenas y Esparta contaban con tantos coaligados en tantos lugares que solo raramente precisaron la ayuda de los mercenarios. En cambio, era habitual que un actor secundario, como Corinto, reclutara tropas mercenarias incluso antes de la guerra del Peloponeso (Tucídides, I, 60, 1). Cuando Atenas perdió a sus aliados, también empezó a contratar soldados, y estableció una unidad de hasta 4.000 peltastas al mando de Ifícrates, que se demostró extremamente útil durante la guerra Corintia (véanse las pp. 220-225). La importancia creciente de los mercenarios en el siglo IV, por tanto, no se debe únicamente a la creciente extensión temporal y geográfica de las campañas o al incremento en el uso de especialistas, sino también a la atenuación temporal de las alianzas. Cuando el poder de Esparta se derrumbó, en 371, Grecia estaba tan fragmentada que era más dificultoso encontrar aliados que contratar mercenarios; por ello, estos figuran en todas y cada una de las guerras posteriores a 360.

En todas partes se reconoció la superioridad de los soldados profesionales. Jenofonte, que había sido un oficial mercenario, llegó a proclamar que la calidad de los soldados ciudadanos experimentaba una mejora cuando la presencia de los profesionales elevaba el nivel de excelencia modélica (*El jefe de la caballería*, IX, 3-4). Sin embargo, muchos consideraban que, en los momentos de aprieto, no aguantarían en su puesto tanto como los ciudadanos (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1116b) y asimismo, como es de esperar, creían que una paga más regular o más sustanciosa los haría desertar. El empleo de mercenarios, por tanto, quedaba frenado por las reservas hacia su lealtad.

El ejército y los esclavos

Dado que no se solía permitir que los esclavos lucharan como hoplitas o como caballeros, es frecuente que se subestime el papel que desempeñaron en la guerra. Sin embargo, este no se limitaba a los momentos de crisis, cuando se podía comprar su lealtad a cambio de una promesa de libertad para los que tomaran las armas y combatieran en nombre de sus amos. Y tampoco se restringía a los ejércitos de ilotas libertos (los *neodamódeis*), que los esparciatas enviaban a combatir en sus campañas de larga duración

en el norte de Grecia y en Asia Menor. En realidad, durante la guerra los esclavos servían a sus amos del mismo modo que en su casa.

Los esclavos, en tanto que asistentes personales de los hoplitas y los caballeros, formaban el grueso de los acarreadores del ejército; estos «escuderos», «servidores» y «porteadores» se encargaban de la provisión de agua, de la cocina, de montar las tiendas y transportar todos los equipos, alimentos y otras posesiones. También seguían a sus amos en el combate. Además, iban armados, como demuestra la afirmación de Heródoto de que en la batalla de Platea, en 479, había el mismo número de soldados de infantería ligera y pesada, puesto que iban «uno con cada hoplita» (IX, 29); esta frase solo puede referirse a los asistentes. En el mismo pasaje, Heródoto refiere que en el contingente de los espartanos había siete ilotas con armas ligeras «por» cada hoplita, protegiéndolo (IX, 28-29). Probablemente, ello significa que, cuando Esparta movilizaba a su amplia población de siervos —como solía hacer—, se asignaba a cada hoplita un cupo de ilotas a su servicio. No se nos dice dónde se colocaban o cómo se comportaban en los combates, pero Heródoto recalca su abundancia, su armamento y su cercanía a los hoplitas, lo cual lleva a pensar que no se limitaban a acarrear el equipaje. A falta de la confirmación textual, podemos imaginar que estos asistentes se colocaban justo detrás de la falange, lanzando proyectiles por encima de las cabezas de los hoplitas; de ser así, tanto su lealtad como su relevancia para la suerte de la batalla tuvo que ser mayor de lo que las fuentes quisieron testimoniar.

Los barcos de guerra y sus tripulaciones

En los trirremes —los barcos de guerra griegos, de gran complejidad tecnológica; véase la lámina 3— se hallaban tanto ciudadanos como extranjeros o esclavos. Como cada trirreme llevaba una tripulación de hasta 200 marineros, ello exigía disponer de una gran cantidad de personas. En los primeros años de la guerra del Peloponeso, Atenas contaba con una guardia casi permanente de 100 barcos, mientras que normalmente utilizaba un máximo de 250, o un complemento de hasta 50.000 hombres (Tucídides, III, 17, 2).

Los trirremes eran capitaneados por un *trierarca*, que no era un profesional, sino un ciudadano acomodado que o bien había escogido el cargo, o había sido designado para él. En Atenas, se le asignaba un barco de propiedad estatal por un periodo de un año, durante el cual era responsable

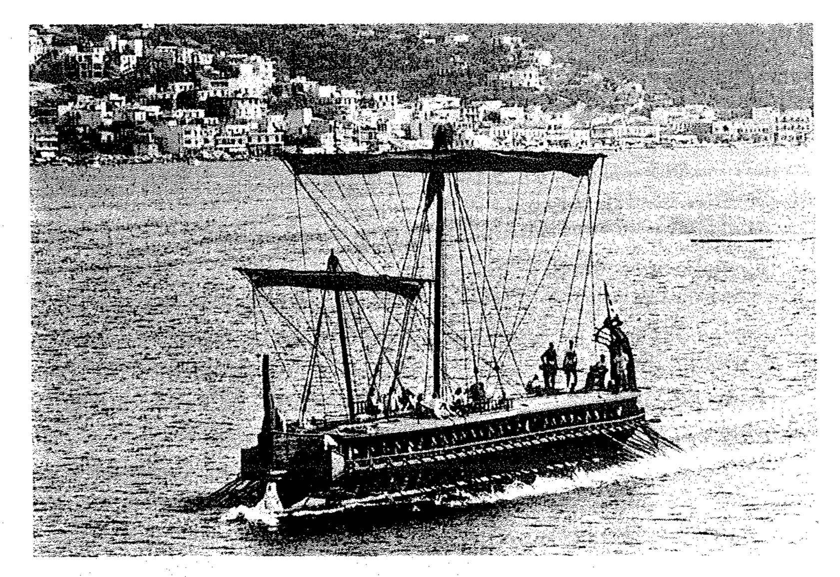


Lámina 3 El Olympias, reconstrucción moderna de un trirreme antiguo.

de contratar a la tripulación y mantenerlo en condiciones de navegar. Bajo la autoridad del trierarca figuraban diez soldados de marina o *epibátai* (generalmente ciudadanos hoplitas), cuatro arqueros o *toxótai*, y los oficiales de a bordo: un timonel y un vigía; un director de la boga, ayudado por un flautista; un intendente; y un carpintero de ribera para las reparaciones de emergencia. Los oficiales solían ser especialistas, contratados en la propia ciudad o en el extranjero.

El grueso de la tripulación se componía de los remeros, ya fueran ciudadanos, metecos o esclavos, que se alistaban voluntariamente, a cambio de una paga. Entre los ciudadanos, se trataba sobre todo de *thētes*, la clase propietaria con menos recursos, que necesitaban el dinero y no eran aptos para las otras formas de servicio militar. Pero estos no bastaban para tripular un navío grande, por lo cual había que recurrir igualmente a metecos y extranjeros (Jenofonte, *Helénicas*, VI, 2, 12). Los remeros podían traer a sus esclavos, para que bogaran en el mismo barco o les sustituyeran, lo que proporcionaba a aquellos un salario adicional (Tucídides, VII, 13, 2). En cuanto a la proporción, los extranjeros y los esclavos solían ser más numerosos que los ciudadanos; en la marina de Corcira, 8 de cada 10 remeros eran esclavos (Tucídides, I, 55, 1). Los atenienses, en principio, eran capaces de llenar las bancadas solo con ciudadanos, pero sus tripulaciones so-

caso de tales intentos indican que la relativa escasez de asedios se debía, de nuevo, más a una falta de medios que a una decisión voluntaria. Cuando se les presentaba la oportunidad, los griegos no solían desaprovecharla y saqueaban la ciudad enemiga; durante el periodo clásico, los asaltos a ciudades y otros lugares fortificados parecen haber sido tan habituales como los combates a campo abierto.

Aún más errónea es la afirmación de Demóstenes de que la guerra solía ser «leal y regida por las costumbres» (IX, 48). La concepción de los combates como un duelo formalmente regulado es una idealización extrema. La tradición recogía noticias de unas pocas batallas en época arcaica en las que se luchó bajo condiciones pactadas, pero ya en ese tiempo eran inhabituales. En cuanto al periodo clásico, los enfrentamientos a campo abierto se desarrollaban, con frecuencia, *como si* estuvieran regulados, debido a que las guerras solían seguir unos modelos predecibles: un ejército empezaba por devastar una explotación agrícola enemiga, los defensores salían al paso para detenerlo y las dos fuerzas combatían abiertamente en el llano. Los ejércitos podían permanecer acampados uno frente a otro durante algunos días (o incluso una semana), esperando a que se presentara la oportunidad más favorable para atacar o a que el enemigo tomara la iniciativa. También se podía espolear al enemigo enviando a la caballería para agraviarlo, preguntando: «¿Acaso habéis venido para estableceros aquí, junto a nosotros?» (Tucídides, VI, 63, 3). Estas características tal vez se asemejen superficialmente a las de un duelo o desafío, pero en la Grecia clásica no se negoció jamás (ni se acordó formalmente) la fecha, el lugar o las condiciones del combate; y eran pocos los refrenados por el espíritu caballeresco cuando se veía la posibilidad de obtener una ventaja, aunque fuera con añagazas.

El propio Jenofonte insistió en que un comandante debería ingeniárselas «para engañar en la circunstancia en que se halle, pues en la guerra, realmente, no hay nada más provechoso que el engaño ... Si uno reflexiona, encontrará que en las guerras, la mayor parte de las ganancias —y las más importantes— se han conseguido con astucia» (*El jefe de la caballería*, V, 9-11). Y ciertamente, la tradición refiere episodios de emboscadas, de ataques repentinos sobre ejércitos en formación de marcha o enemigos capturados por sorpresa como resultado de un avance a marchas forzadas, de cambios encubiertos de posición, de signos engañosos e informaciones deliberadamente erróneas. No se trata de episodios atribuibles a una degeneración de unos supuestos principios de *fair play*. Después de todo, ya en 496 Cleómenes I de Esparta aprovechó el toque del almuerzo como se-

ñal secreta para desencadenar su ataque, pilló desprevenido al ejército argivo, persiguió a 6.000 soldados hasta conducirlos a un espacio cercado y allí los mató a todos menos a uno (Heródoto, VI, 78 y VII, 148). Ningún principio agonal, por tanto, prohibía los combates en fechas inesperadas, los asaltos a las ciudades o el engaño; se los consideraba moralmente aceptables, y su relativa rareza se debe tan solo a que no solían ser factibles.

Limitaciones religiosas y morales

Aun así, la guerra estaba sometida a ciertas restricciones, por ejemplo, de orden religioso. Un ejército no podía moverse sin antes consultar los oráculos y los augurios. Los malos augurios solían ser considerados razón suficiente para retirarse o permanecer inactivos; los terremotos, por su parte, eran un presagio de advertencia, que detuvo a más de una expedición. Asimismo, los escrúpulos religiosos exigían la observancia de determinados periodos sagrados, durante los cuales era ilícito combatir. Los espartanos, por ejemplo, no participaron en la batalla de Maratón porque no estaban autorizados a comenzar una campaña antes de la luna llena (Heródoto, VI, 106); permitían que la celebración de las Jacintias interfiriera en su comportamiento en la guerra (Heródoto, IX, 7; Jenofonte, *Helénicas,* IV, 5, 11); y no combatían durante las fiestas Carneas, por lo cual la mayor parte del ejército espartano no llegó a la batalla de las Termópilas (Heródoto, VII, 206; Tucídides, V, 54). Asimismo, ninguna polis estaba autorizada a combatir durante las treguas destinadas a la celebración de los juegos olímpicos o cualesquiera otros juegos panhelénicos. Según demuestran los datos, estas reglas no se invocaban cínicamente cuando resultaba conveniente, sino que eran respetadas incluso en las circunstancias más duras. Aun así, había quien se arrogaba algunas libertades; en 419, por ejemplo, Argos invadió Epidauro cuatro días antes de las Carneas, pero se dio más tiempo a base de interpolar algunos días en su calendario; de este modo, Argos pudo continuar luchando mientras los aliados de Epidauro no podían intervenir, puesto que les correspondía celebrar sus festivales (Tucídides, V, 53-56).

En cuanto a las restricciones morales, estas eran escasas, pero significativas. Uno de los ideales vigentes en el siglo IV indicaba que, si se tomaba una ciudad griega, no se podía esclavizar ni masacrar a sus habitantes, y tampoco destruir sus edificios. Los principios agonales más evidentes se referían a las consecuencias de la lucha a campo abierto. En primer lugar,

lían ser «más mercenarias que propias», y consistían mayoritariamente en metecos y esclavos (Tucídides, I, 121, 3; véanse I, 143, 1-2; III, 16, 18; VII, 63, 3).

Aun cuando solo representaran una parte menor de la tripulación, en las naves grandes se empleaba como remeros a muchos miles de ciudadanos: de ahí que el pueblo bajo de Atenas fuera designado con el mote burlón de *to rhuppapaí*, «el remaboga», debido al son de la saloma con la que acompañaba su esfuerzo (Aristófanes, *Las avispas*, vv. 908-909). En muchos textos antiguos se muestra un gran desprecio por la chusma marinera; incluso los elogios dirigidos a los remeros en las primeras comedias de Aristófanes son equívocos: no se hace referencia al riesgo de perder la vida o algún miembro, y en cambio sí se mencionan las irritaciones en el trasero y las ampollas derivadas de la batalla de Salamina (*Las avispas*, 118-119; *Los caballeros*, 784-785, 1366-1368). La ideología de la guerra de infantería, por tanto, trazaba una divisoria neta entre los marineros que, a pesar de su baja condición social, luchaban como hoplitas y merecían respeto, y el resto de los tripulantes, despreciados por no luchar. Al igual que sucedía con la infantería ligera, hay una intención política en este desprecio hacia la fuerza motriz de los trirremes: los autores que minimizan su importancia son reticentes a que dispongan de la misma cuota de poder que los hoplitas.

Muchos remeros, o quizá casi todos, obtenían sus ingresos regulares sobre todo de la boga, al igual que los oficiales lo hacían de su cargo. Es decir, eran profesionales; pero cuando se incorporaban a un barco, debían empezar a entrenar desde cero, porque las tripulaciones no eran permanentes, sino que se las reunía para la ocasión cada vez que se fletaba un trirreme. Como regla general, puede decirse que las nuevas tripulaciones necesitaban alrededor de una semana para adquirir un grado de experiencia adecuado para entrar en acción. Claro está que la calidad superior de los bogadores profesionales se ponía dolorosamente de relieve cuando, en momentos de crisis, se movilizaba e incorporaba a la marina al resto de ciudadanos; con la marinería inexperta, no podían ejecutarse las tácticas habituales en un combate naval (Jenofonte, *Helénicas*, I, 6, 31). Por esta razón, cuando Apolodoro (véanse las pp. 54-59) desempeñó la trierarquía, descartó a su tripulación de reclutas y empezó a buscar reemplazos a sueldo (Demóstenes, L, 7).

Técnicas de guerra

En la Grecia clásica, la guerra tenía dos caras. Los ideales, y algunas de las costumbres, favorecían que se entablaran guerras y combates como si se tratara de un juego ordenado de acuerdo con unas reglas restrictivas. En la práctica, la búsqueda tanto de los beneficios como del honor casi no conocía freno, por lo cual se tendía a emplear todas las armas y recursos disponibles. Como sucede con frecuencia en el caso de los conflictos de valores, el pueblo solía pensar que en épocas pasadas se respetaba el ideal, a diferencia de cómo actuaba la última generación. Esta imagen nostálgica ha influido mucho en la concepción moderna de la guerra en Grecia; pero, por muchos cambios que pudieran haber experimentado los combates del periodo clásico, los ideales caballerescos y la violencia sin cuartel coexistieron y entrechocaron siempre.

Limitaciones prácticas

Demóstenes, en su tercera invectiva contra Filipo II de Macedonia (IX, 47-52), presenta una imagen de color de rosa de la *sencillez* de las contiendas en tiempos de la guerra del Peloponeso. Primero afirma, no sin parte de razón, que las contiendas solían estar restringidas a los cuatro o cinco meses de «la estación veraniega propiamente dicha». La mayoría de campañas, en efecto, se desarrollaban entre la cosecha de cereales (en mayo), y la vendimia (en setiembre) o, a lo sumo, la labranza (en noviembre), cuando el abastecimiento podía confiarse al saqueo de cereales y era posible acampar al raso. El verano, asimismo, era la única temporada de navegación segura. La mayoría de ciudades no contaban con recursos para extender la guerra más allá de este periodo; los pocos estados que sí disponían de los soldados y el dinero necesarios alargaban la temporada de guerra hasta donde les era posible y, como Filipo, «no hacían distinción entre el verano y el invierno» (IX, 48-50).

Demóstenes asevera también que los ejércitos antiguos se limitaban a devastar las zonas agrícolas y pelear a campo abierto, sin pretender apoderarse de las ciudades; se trata, no obstante, de una verdad a medias. Los asedios no eran habituales, pero tampoco eran nada desconocido: ya en 491, las tropas atenienses pusieron cerço a Egina, y en 489 sitiaron Paros durante 26 días (Heródoto, IX, 75 y VI, 135). La exigua duración y el fra-

estaba prohibido mutilar a los enemigos muertos: los vencedores se limitaban a despojar los cuerpos de todas sus posesiones, para luego permitir que los cuerpos desnudos fueran recuperados por sus compañeros, una vez promulgada una tregua. El ejército derrotado, por su parte, estaba obligado a respetar el *trópaion* de su enemigo (un trofeo realizado al colocar las armas y armaduras capturadas sobre una estructura de madera que señalaba el lugar de la victoria), aun cuando ello significara tolerar la presencia de un monumento conmemorativo de la propia derrota, tal vez a las puertas de la propia ciudad. El *trópaion*, no obstante, solía construirse con materiales perecederos; con el paso del tiempo se derrumbaba, lo que hacía posible olvidar las hostilidades pasadas.

En el momento de finalizar el combate, por tanto, sí que existían unas convenciones explícitas y de observancia mayoritaria, dirigidas a mantener el enfrentamiento dentro de unos límites. No se puede negar su importancia, pero tampoco debemos pasar por alto que tenían un alcance reducido; y, en las guerras del periodo clásico, mucho de lo que aparentaba ser una convención restrictiva era más bien resultado de limitaciones prácticas, que los estados dejaban de lado con gusto, cuando la ocasión lo permitía.

El saqueo

Invariablemente, a una declaración de guerra le sucedía el envío de tropas para que arrasaran y saquearan el territorio enemigo. Las guerras podían seguir su curso sin necesidad de combates a campo abierto o de asedios, pero nunca sin el intento de llevar la destrucción a las tierras hostiles. Podría decirse que la esencia de la guerra griega consistía en imponer un castigo o cobrarse una venganza mediante la devastación agrícola.

El verbo «asolar» (*dēïoō*) significaba hollar los cultivos, talar los árboles, quemar las cosechas, destrozar la maquinaria agrícola (verbigracia las almazaras) y arrasar las granjas; otro componente esencial del saqueo era lo que los griegos denominaban con el compuesto *ágein kaí phérein*, que equivalía a arramblar con todos los animales, esclavos y bienes muebles del enemigo. El daño infligido dependía del plan del invasor, de sus recursos y sus intenciones; pero en general, según parece, los saqueadores encontraban pocos bienes que arrasar, puesto que el campo solía ser evacuado antes de su llegada. La población buscaba refugio en las ciudades, y se llevaban consigo «incluso el maderamen de sus propias casas» (Tucídi-

des, II, 14, 1). El ganado era transportado a una isla vecina, o majadeaba en alguna península o región remota; también se adelantaba, en lo posible, la cosecha. Por tanto, podía causarse mucho daño con una invasión inesperada, como cuando Agesípolis entró en Argos durante un mes sagrado (Jenofonte, *Helénicas,* IV, 7, 7). Y si se lograba hacer coincidir la agresión con la cosecha o la siembra, ello podía causar una escasez alimentaria equiparable a la de un asedio (*Helénicas,* IV, 6, 13 - 7, 1).

En cualquier caso, se necesitaba mucho tiempo y un gran número de hombres armados de hachas, espadas y teas para provocar un perjuicio económico que afectara a toda una comunidad; además, la caballería solía hostigar a los ejércitos invasores, retrasando aún más su avance. La estancia de los saqueadores se terminaba al par que las provisiones que cargaban, complementadas solo con lo que pudieran hallar en el país enemigo; por austero que fuese el régimen militar, la bebida y la comida no solían durar más de entre dos y seis semanas. En consecuencia, la capacidad destructiva era limitada, y los únicos que corrían el riesgo de sufrir daños estructurales eran los territorios pequeños, cuando eran agredidos por ejércitos poderosos. Si se pretendía perjudicar seriamente a una polis grande, era necesario establecer en su territorio una posición fortificada, habitada por una guarnición que pudiera tanto organizar pillajes durante todo el año como estimular la deserción de los esclavos y siervos. Esta táctica, conocida como *epiteikhismós*, fue esencial durante la guerra del Peloponeso, y aun después.

Así pues, solo en algunos casos la devastación agrícola era lo suficientemente grave para forzar la rendición del enemigo, pero en general su alcance era mucho más limitado y desempeñaba una función más bien simbólica: os retamos a que salgáis y luchéis con nosotros. Asimismo, después de una derrota importante, una breve excursión de saqueo podía servir para lavar la cara de los perdedores, si el enemigo no aceptaba el reto y volvía al combate (*Helénicas,* IV, 5, 10; VI, 5, 20-21). En cuanto a las víctimas, el no responder al desafío provocaba una pérdida tanto de recursos económicos como de prestigio, y era probable que estallara algún tipo de conflicto interno, puesto que algunos habían perdido sus bienes, y otros no (Tucídides, II, 13 y 20-21). Cuando se respondía al saqueo, la cuestión pasaba a dirimirse en una batalla a campo abierto.

La batalla

En el momento de desplegar la *falange* hoplítica, debía resolverse una disyuntiva táctica: o bien formar un cuadrilongo de frente amplio pero pocas filas de fondo, para intentar atacar al ejército enemigo por sus flancos, o bien formar un cúneo profundo, con el que romper una sección de las filas hostiles con la esperanza de provocar el pánico general. Las famosas victorias de los tebanos sobre los esparciatas en Leuctra, en 371 (véanse las pp. 229-230), se debieron en parte a una formación de fondo excepcional, con columnas de hasta cincuenta hoplitas; la mayoría de ejércitos optaban por desplegar un frente extenso con una profundidad de entre ocho y dieciséis filas.

Cuando las trompetas emitían la señal de ataque, los efectivos marchaban al paso mientras cantaban un peán (*paián*). La marcha se aceleraba gradualmente, hasta acabar en una carrera; en ese momento, el himno de batalla degeneraba en un grito, como *alalḗ* o *eleleû*. Para conservar la formación, los soldados procuraban no correr hasta que estaban al alcance de los proyectiles enemigos, a unos doscientos metros; los combatientes más experimentados lograban frenarse y llegar a una distancia de tan solo cien metros (Jenofonte, *Helénicas*, IV, 3, 17). Los hoplitas esparciatas no corrían jamás; tan solo avanzaban a buen ritmo, cantando himnos marciales al ritmo señalado por las flautas. Asimismo, se coronaban con unas guirnaldas como las que se usaban en las procesiones religiosas, al menos hasta el momento de detenerse para realizar —deliberadamente a la vista del enemigo, y mucho más tarde que él— los sacrificios de sangre previos al combate (Jenofonte, *La república de los lacedemonios*, XIII, 8; Plutarco, *Licurgo*, 22). Este tipo de avance tenía ventajas prácticas: la música mantenía la marcha de los soldados (Tucídides, V, 70) y la parada previa al combate daba la oportunidad de reorganizar de nuevo las filas. Sin embargo, no debe subestimarse el componente religioso; la demostración de disciplina —capaz de provocar la desbandada de muchos oponentes sin oponer la más mínima resistencia— enervaba la tensión de los enemigos: se diría que los esparciatas se veían a sí mismos avanzando serenamente para realizar la matanza ritual de sus enemigos.

Los datos más clarificadores para conocer la naturaleza de la infantería clásica se encuentran, irónicamente, en una novela histórica, la *Ciropedia*, en la que Jenofonte aprovecha la narración de la educación de Ciro para dar cancha a sus ideas sobre las prácticas y el liderazgo militar (véase la p. 152). El héroe persa del relato ha de enfrentarse al ejército de una formidable

coalición asiática, cuya formación contaba con treinta filas de profundidad; él prefiere disponer una falange de tan solo dos filas, argumentando que son las únicas filas que verdaderamente entran en combate (VI, 3, 21-23 y 4, 17). Está claro que las filas posteriores no participaban en la lucha, sino que animan a sus compañeros y estaban dispuestas para reemplazar a los heridos. La acción bélica descrita en la *Ciropedia* consiste en una peculiar combinación de empuje y lucha, buen reflejo del estilo griego. Mientras que el ejército persa, con sus dos únicas filas, dispersa y derrota con facilidad a todos, va quedando lentamente arrinconado por los egipcios, que utilizan un equipo y unas tácticas superiores, y muy similares a los de los hoplitas griegos: sus grandes escudos «ayudan más al avance, por estar sujetos en los hombros» y, de este modo,

> avanzaban y atacaban en línea impenetrable. Al tener que aguantar sus escudos de mimbre con los meros extremos de las manos, los persas no podían hacerles frente, sino que retrocedían paso a paso dando golpes y recibiéndolos, hasta que estuvieron bajo la protección de la artillería... (VII, 1, 33-34).

La acción de esta escena, sin duda, es la misma que se representa con frecuencia en el arte griego: el escudo se sostiene inclinado, con la parte superior apoyada en el cuerpo y la inferior separada, apuntando al enemigo (véase la lámina 4). Cuando los hoplitas, o los egipcios de Jenofonte, empujaban, debían usar el brazo izquierdo, que apuntalaba el ribete inferior de su escudo contra el escudo de sus oponentes, para desequilibrarlos y forzarlos a dar un paso atrás; al mismo tiempo, el brazo derecho golpeaba con los venablos o las espadas.

En este contexto, no se puede tomar demasiado en serio la imagen tradicional de la «fusión» o el «cierre» de los escudos, que aparece ya en los relatos bélicos del periodo clásico, y de forma expresa en Tucídides, cuando afirma que todos los hoplitas «tratan de cubrir lo más que pueden su lado descubierto con el escudo del hombre que está alineado a su derecha, y piensan que la apretada unión de una formación bien cerrada constituye la máxima protección» (V, 71, 1). Pero esta proximidad «apretada» depende en primer lugar del espacio que necesitaran los hoplitas para portar sus armas y, según la experta opinión de Polibio, un soldado que llevara a la vez un arma cortante o arrojadiza y un escudo necesitaría cuando menos un espacio de tres pies cuadrados (XVIII, 30, 6-9). La mayoría de investigadores objetarán que el escudo de hoplita exige, por su misma constitución, una formación muy tupida, suponiendo que el hoplita no se situaba



Lámina 4 Estatuilla de bronce de un hoplita, ofrendada en el santuario de Zeus en Dodona. Ilustra claramente cómo se sujetaba el escudo; la mano derecha, en origen, portaba un venablo que apuntaba al suelo en un ángulo aproximado de unos 45º, similar al del escudo.

en el centro del escudo, sino que se protegía a sí mismo con la mitad derecha y amparaba con la otra mitad a su compañero del lado izquierdo (véase la lámina 5a). Pero un hoplita en posición de combate, para poder ejercer fuerza sobre el venablo o la lanza, debía situarse de costado y atrasar el brazo, con lo cual se ubicaba automáticamente en el *centro* del escudo (véanse las láminas 4 y 5b). Es decir, el escudo no debió de extenderse innecesariamente hacia la izquierda, ni resultar corto por la derecha, y no era menos adecuado para la formación de combate en orden abierto que para los órdenes más tupidos.

Consiguientemente, en el frente se producía un combate sobre todo de hombre a hombre, con alguna ayuda de los soldados de la segunda fila, pero la simple asistencia moral de los compañeros más retrasados. Lo más característico de la formación hoplítica no es tanto su densidad como su *cohesión* —manteniendo la posición, en lugar de cargar y retirarse según las circunstancias— y su disposición a entablar un *combate cuerpo a cuerpo*, hasta el punto de empujar un escudo contra otro.

Las batallas podían terminar rápidamente, pero también durar la mayor parte del día, mientras unos hombres desesperados acababan luchando «hasta con las manos y los dientes» (Heródoto, VII, 225, 3). Cuando todo un ejército claudicaba, se ponía fin al combate; no hay casi noticias de que una tropa vencida se reorganizara y atacara de nuevo, como sucedió en Soligea en 425 (Tucídides, IV, 43, 3). No obstante, con frecuencia ocurría que una parte del ejército vencía, mientras que la otra era derrotada por el enemigo, en cuyo caso la parte vencedora podía abandonar la persecución, regresar y reanudar el combate (aunque con gran desorden, como es de esperar).

Los vencedores solían acosar al enemigo en su huida, matando y capturando a tantos soldados como fuera posible, hasta que las trompetas tocaban a retreta. La victoria final se festejaba retomando el canto del peán y, poco después, las tropas se reunían para erigir el *trópaion* en el punto en el que el enemigo había comenzado su desbandada. También esta ceremonia era religiosa: sonaban las flautas y todos los presentes llevaban guirnaldas «en honor del dios» (Jenofonte, *Helénicas*, IV, 3, 21). Entonces, los vencedores recuperaban a sus compañeros muertos para preparar su entierro, y el triunfo quedaba sellado cuando los vencidos solicitaban permiso para retirar a los suyos, admitiendo formalmente su derrota.

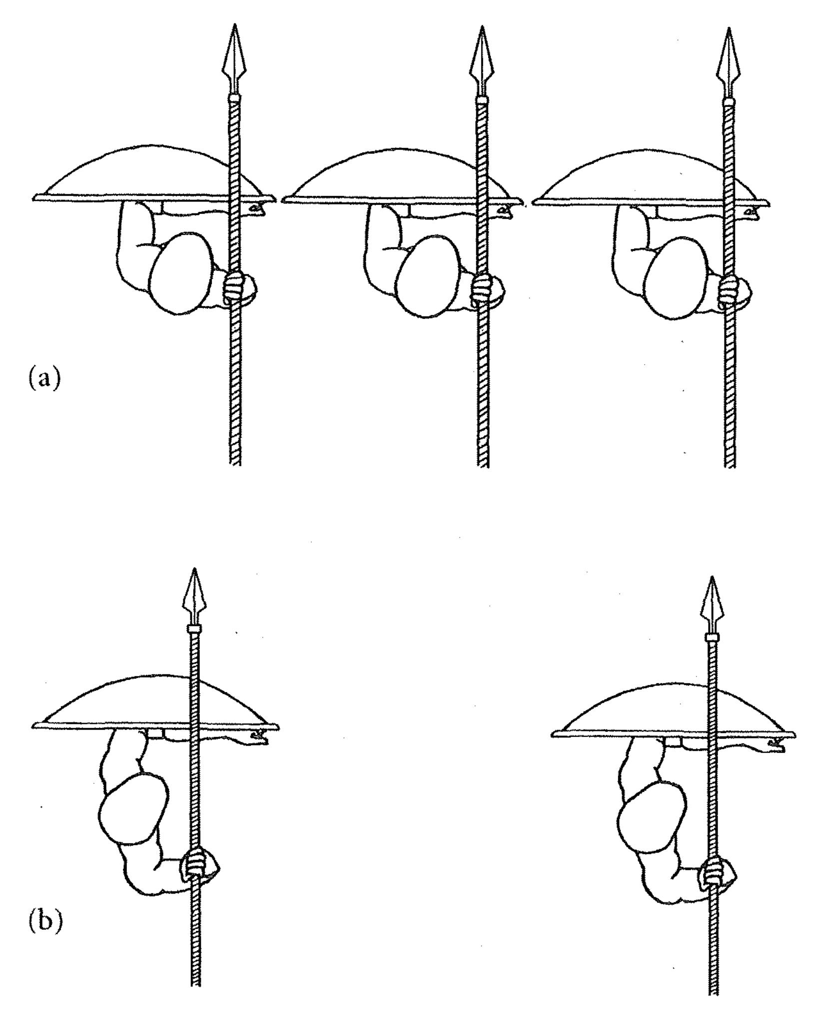


Lámina 5 Representación esquemática de la fila de una falange hoplítica: (a) en la interpretación más habitual, y (b) en su disposición más probable.

El asedio

Si el enemigo no enviaba a sus soldados al combate, o no se rendía después de ser derrotado en el frente, el invasor podía proseguir su avance y atacar la propia ciudad. De ahí la afirmación de Tucídides de que como condi-

ción previa para el establecimiento de cualquier asentamiento civilizado debía erigirse algún tipo de fortificación (I, 2; 5; 7-8). Aun así, existía la convicción de que, idealmente, una ciudad debía sostenerse en la bravura de sus soldados, no en la protección de sus murallas. Durante la época clásica, Esparta no solo carecía de murallas, sino que lo exhibía como motivo de orgullo.

En esta época, la táctica de sitio más importante fue el cerco. Los sitiadores rodeaban la ciudad con una fortificación —desde un simple foso o una valla hasta una muralla de doble grosor festoneada de torres y almenas—, mientras que los cercados intentaban mantener líneas de abastecimiento mediante la interposición de otras murallas, así como las arremetidas contra las obras y las surtidas de aprovisionamiento. Incluso cuando fracasaban todas estas medidas de defensa, las provisiones no se terminaban sino lentamente: una vez almacenada la cosecha en lugar seguro, una ciudad de población mayoritariamente agrícola podía subsistir durante un año; además, solía evacuarse a las mujeres, los niños, los esclavos y los hombres incapacitados para el combate, con lo cual se acrecentaba la duración de las reservas. Así, una polis podía aguantar el cerco durante más de dos años, como sucedió con Tasos, Potidea y Platea.

Dado que el asedio exigía una gran cantidad de tiempo y recursos, los cercadores intentaban primero tomar las fortificaciones al asalto. Hasta principios del siglo V, ello requería la colocación de escaleras o la elevación de terraplenes junto a las murallas, mientras se bombardeaban las almenas con jabalinas, flechas y piedras. La primera noticia del uso de arietes en Grecia —conocidos desde tiempo atrás en el Oriente Próximo— se refiere al asalto de Samos por parte de Atenas en 440. Otras técnicas comunes consistían en socavar las murallas o prender fuego a las defensas mediante proyectiles incendiarios o incluso un modelo primitivo de lanzallamas (véase Tucídides, IV, 100). A principios del siglo IV se desarrollaron dos innovaciones muy importantes. Una de ellas fueron las bastidas o torres de asalto, móviles y con varios pisos, que permitían a los agresores adoptar una posición elevada, acercarse a las murallas y, o bien arrojar proyectiles, o bien extender plataformas por las que entrar a la ciudad. Pero la más relevante fue la artillería pesada, conocida con el nombre genérico de catapultas (*katapáltai*) y mencionada por primera vez en 399 (Diodoro, XIV, 42, 1 y 43, 3). A mediados de siglo, como muy tarde, se había desarrollado una gama de catapultas que, utilizando cuerda o tendones enrollados, aprovechaban el principio de la torsión para lanzar rocas y otros proyectiles a grandes distancias. Posteriormente, se incrementó el alcance de la ar-

tillería al instalarla en las bastidas; a ello se respondió con la construcción de murallas y torres de defensa cada vez más reforzadas y que, con frecuencia, incorporaban a su vez posiciones para la artillería. Ya no bastaban las estructuras de ladrillo, y pronto fueron habituales las dobles murallas con exteriores de piedra maciza y el interior relleno de grava y cascotes, y una protección especial de las puertas mediante estructuras defensivas cada vez más complejas.

Muchas de las ciudades —tal vez la mayoría— se tomaban como resultado de una traición. La rivalidad entre las facciones políticas era tan intensa que el patriotismo solía quedar relegado a un segundo plano y se anteponían los intereses individuales o faccionarios, con lo cual se abría las puertas a los ejércitos enemigos a cambio de ayuda contra el enemigo interior.

En la Grecia clásica, el asedio era la técnica bélica más exigente. Nadie podía bajar la guardia, ni los cercadores ni los cercados, y el trabajo debía realizarse por turnos, durante largos meses o incluso años, y bajo unas condiciones duras que siempre tendían a peor. Los asaltantes sufrían muchas bajas en cada arremetida, y los sitiados se veían forzados a recurrir a los niños y los viejos, que normalmente estaban exentos del servicio militar. Cuando se entraba en la ciudad y se luchaba casa por casa, se unían al combate las mujeres, que subían a los techados de sus casas y lanzaban tejas al enemigo (confróntense las pp. 129-131).

La guerra naval

El trirreme dominó la guerra clásica, hasta casi excluir totalmente la presencia de otros tipos de navío. Aunque armado de velamen, era ante todo un barco de remos, propulsado por sus numerosos remeros; estos y la tripulación se apretaban en un barco de tan solo 37 metros de eslora por 6 de manga, lo cual dejaba muy poco espacio para el almacenamiento o el ocio. El trirreme era rápido (7 nudos por hora) y muy maniobrable, pero de corto alcance: era necesario atracar para el almuerzo del mediodía y el reposo nocturno, puesto que no había espacio para los lechos ni para el avituallamiento y la cocina.

Los barcos desempeñaban una función especial en los cercos marítimos, a pesar de estar mal preparados para ello (la madera de su casco se pudría fácilmente, y era imprescindible que pasaran temporadas regulares en el dique seco, lo cual era imposible durante un asedio persistente). Ade-

más, sin más técnicas de vigilancia que las antiguas, era extremamente difícil controlar con eficacia una franja de mar, excepto en el caso de los estrechos. La velocidad de los trirremes los hacía más adecuados para el lanzamiento de ataques contra el territorio enemigo, puesto que los *raids* marítimos podían explotar el factor sorpresa, a diferencia de las incursiones terrestres: los barcos enemigos no eran visibles a tanta distancia como un ejército invasor, y la tripulación podía desembarcar, saquear e incendiar, y retirarse inmediatamente a los barcos, antes de que las víctimas pudieran oponer una mínima resistencia. Atenas practicaba esta táctica en una escala inédita en Grecia, puesto que enviaba flotas de hasta cien barcos para que costearan el Peloponeso y emprendieran una serie de incursiones relámpago. Este uso de los trirremes, no obstante, tenía la desventaja de transportar pocos soldados: una flota de 100 barcos utilizaba hasta 17.000 remeros, pero desplazaba a tan solo 1.000 hoplitas y 400 arqueros. Las expediciones navales más ambiciosas, por tanto, cargaban soldados, caballos y provisiones adicionales en barcos de soporte preparados para la ocasión.

Ahora bien, la proporción de remeros y combatientes no era tan descabellada como podría parecer en un principio, puesto que los remeros no aguardaban sentados al retorno de los hoplitas, sino que debieron de colaborar en el saqueo. Las fuentes no lo afirman de forma explícita, pero en algunos pasajes se menciona la presencia de hombres con armamento ligero, que no pueden sino ser los remeros. En algunas ocasiones, asimismo, se indica que se proporcionó a los remeros un escudo ligero, hecho de mimbre, para que pudieran participar en los combates de infantería (Tucídides, IV, 9, 1 y 32, 2; Jenofonte, *Helénicas*, I, 2, 1). No es de extrañar que los autores antiguos ignoren casi siempre la participación de estos: en tanto que remeros *y* portadores de armas ligeras, estaban señalados con un doble estigma.

Para impedir que un enemigo desembarcara, o para disputarle ya fuera el dominio de una franja de mar o incluso el referido título de «talasócratas», era necesario enfrentarse en una batalla naval. Antes de un combate, los trirremes formaban en una única fila; la disposición de los barcos en dos o más líneas, al igual que la formación de un círculo de naves con la proa mirando al exterior, eran tácticas defensivas reservadas para los que se sentían menos capacitados para maniobrar (*Helénicas*, I, 6, 31; Tucídides, II, 83, 5). En tiempos de Tucídides, Corinto y Corcira practicaban todavía lo que este historiador designó como «el estilo antiguo» y que, en realidad, era un combate de infantería, pero realizado sobre la cubierta:

cuando los barcos estaban suficientemente cerca, se detenían, y los marineros arrojaban proyectiles sobre el enemigo e intentaban saltar sobre su navío y apoderarse de él (Tucídides, I, 49, 1-3). El estilo más moderno, en cambio, utilizaba los trirremes como arietes, y aquí es donde brillaban por su rapidez y maniobrabilidad. La parte inferior de la proa del trirreme, muy sobresaliente, estaba reforzada con un poderoso y afilado espolón de bronce; la tarea de la tripulación era maniobrar con habilidad hasta poder acercarse a un navío enemigo por el flanco, acelerar, chocar como un ariete y retirarse para repetir la operación. La flotabilidad de los trirremes era excelente, por lo cual era muy difícil hundirlos de este modo, pero podían quedar inutilizados debido al daño causado al casco y los remos (por no mencionar, claro está, el infligido a la tripulación). Ahora bien, el barco atacante también corría el riesgo de resultar inutilizado por el impacto o, si no se apresuraba a retirarse, de ser tomado por el asalto de los marineros enemigos (Heródoto, VIII, 90).

Al igual que sucedía en los combates de la infantería, la flota podía optar por buscar el flanco del enemigo o romper sus líneas (dos tácticas conocidas respectivamente, en la jerga militar, como *períplous* y *diékplous*). En los dos casos, el objetivo era causar el desorden de las filas enemigas y facilitar el impacto por el costado, que es donde se podía infligir un daño mayor. Si una de las partes abandonaba el combate y huía, era perseguida durante cierto tiempo; los barcos hostiles eran capturados o inutilizados, mientras que a los soldados y marineros se les hacía prisioneros o se les mataba: «como a atunes o a un copo de peces, con restos de remos, con trozos de tablas de los naufragios, los golpeaban, los machacaban; por alta mar se iban extendiendo los gemidos y las lamentaciones confusas» (Esquilo, *Los persas*, vv. 424-428). En ocasiones, se cortaba la proa de los barcos capturados, para ofrendarla en conmemoración de la victoria. A la postre, la flota vencedora entonaba el peán de nuevo y erigía un trofeo en la isla o punta más cercana. La recuperación de los náufragos o de los cadáveres era todavía más dificultosa que en tierra, porque los cuerpos se hundían o eran arrastrados por la corriente, y un tiempo adverso podía impedir las operaciones de rescate o salvamento; los marineros, muchos de los cuales perecerían ahogados, debieron de intentar salvarse sujetándose a alguna tabla, mientras maldecían a sus comandantes por tardar tanto en rescatarles (*Helénicas*, I, 7, 11).

La financiación de la guerra

En el periodo arcaico, el coste de las campañas había sido sufragado sobre todo por los ciudadanos más ricos, pero con el paso del tiempo fue dependiendo cada vez más de las polis, y su resultado, de la importancia de las arcas de los contendientes.

Durante el periodo clásico, sin embargo, los enfrentamientos por tierra siguieron dependiendo de los fondos privados en algunos aspectos. Los hoplitas, por ejemplo, estaban obligados a surtirse no solo de sus armas y su armadura, sino también de su lecho y las provisiones de pan, queso, cebollas o pescado en salazón para varios días. Para cuando se terminaban estas provisiones, el ejército tenía que haber alcanzado ya el territorio enemigo, donde podía procurarse el sustento mediante el saqueo; pero si a un soldado le faltaba dinero o alguna pieza del equipo debía confiar en la ayuda de sus compañeros, más que en la del estado (Lisias, XVI, 14 y XXXI, 15). En lo que atañe a las expediciones navales, parece que la *pentēkóntoros* —un navío del periodo arcaico— era fletada por navieros privados; y todavía durante las guerras Médicas algunos trirremes eran de propiedad privada y su coste de tripulación era aportado por el propietario (Heródoto, V, 47; VIII, 17 y 47). Este sistema conllevaba limitaciones evidentes: eran pocas las personas que podían subvenir al coste de construir y fletar un navío tan grande y complejo como el trirreme, y no muchas las que podían permitirse partir al extranjero como soldados y mantenerse durante más que unas pocas semanas. Consiguientemente, las primeras flotas eran reducidas, y sus campañas, cortas; tanto el asedio de Samos por Esparta como su más larga invasión del Ática durante la guerra del Peloponeso duraron tan solo 40 días (Heródoto, III, 56; Tucídides, II, 57, 2).

Es difícil reseguir la evolución de otros estados, pero en Atenas el cambio fundamental se produjo en 483, cuando se decidió invertir los ingresos públicos derivados de las minas de plata en construir 100 ó 200 trirremes y establecer una flota de propiedad estatal (Heródoto, VII, 144; [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, XXII, 7; véase la p. 193). Dado que ni los remeros ni la tripulación solían estar sujetos a la movilización forzosa, no aceptaban servir si no se les ofrecía un salario, o cuando menos se les garantizaba la subsistencia. Al principio, se les ofrecía una paga de dos óbolos diarios, y luego de tres, equivalente a un nivel de subsistencia; en las expediciones más duraderas o hacia territorios más remotos se pagaba el doble (una dracma diaria). Poco después, quizá a mediados del siglo V,

pasó a abonarse la misma tarifa a los hoplitas y sus sirvientes (Tucídides, III, 17, 3); asimismo, cuando se constituyó el cuerpo de caballería, sus miembros, además de percibir un salario, recibían créditos estatales para sufragar el coste de adquirir y alimentar al caballo. Y, no hace falta decirlo, también los mercenarios y los aliados recibían su paga, equiparada a la de los ciudadanos: habitualmente, tres óbolos diarios y, en ocasiones, una dracma (Tucídides, V, 47, 6 y VII, 27, 2, respectivamente).

La introducción de la soldada naval hizo posible intensificar y alargar tanto las expediciones como los cercos, lo cual, a su vez, hizo necesario aumentar la inversión pública. Cuando las campañas implicaban distancias y temporadas largas, el abastecimiento no podía confiarse meramente a la iniciativa privada: así, para la expedición ateniense a Sicilia, a las provisiones proporcionadas por los comerciantes se sumaron treinta barcos cargados de cereales, así como una serie de artesanos equipados para la construcción de las obras de sitio (Tucídides, VI, 44, 1). La flota requería a la par un mantenimiento continuado y costoso, y la construcción de nuevos barcos; su expansión necesitaba también la creación de nuevas y onerosas instalaciones portuarias, incluyendo los diques para el secado y la reparación de los barcos. Del mismo modo, a medida que se alargaban los asedios y la tecnología se complicaba, crecieron en espiral los gastos en maquinaria, artillería y fortificación.

La escala de estos gastos puede ilustrarse con algunos datos conocidos, referidos a Atenas. Hacia 450, el tesoro de la ciudad contenía 9.700 talentos de plata; en 431, había descendido a 6.000, entre otras cosas por el largo asedio de Samos, que duró nueve meses y costó más de 1.200 talentos (véase Fornara, 113). Durante los treinta meses siguientes, el asedio de Potidea se llevó otros 2.000 talentos que, combinados con otros compromisos militares, hicieron bajar las reservas hasta el extremo de hacer necesaria una recaudación tributaria de emergencia (Tucídides, II, 13, 3 y 70, 2). Si la propia Atenas, en su momento de mayor riqueza, tenía dificultades para financiar sus campañas, es fácil imaginar cuán limitadas por la escasez económica debían estar las iniciativas bélicas de los otros estados.

Existían otras fuentes de financiación alternativas a los impuestos; la más importante era el saqueo. En ocasiones, lo obtenido cubría los costes de la guerra, por ejemplo con la captura de barcos mercantes, pesqueros y de pasaje (Jenofonte, *Helénicas*, V, 1, 14-24). De lo aprehendido, los prisioneros y el ganado solían ser vendidos al instante por los botineros del ejército (*laphyropōlai*); en ocasiones se exigía un rescate por los prisioneros de guerra, lo cual era más laborioso, pero producía más beneficios

(véase la p. 160), puesto que un rescate estándar de doscientas dracmas generaba unos ingresos al alcance de pocos esclavos. A pesar de algunas historias triunfalistas, el botín era, por naturaleza, una fuente de ingresos impredecible, y siempre insuficiente. La alternativa más provechosa consistía en apoderarse de la riqueza almacenada en los propios templos. En ciertos santuarios, era habitual que se ofrendara un diezmo (la *dekátē*) de los despojos de guerra; y tanto las ciudades como los ciudadanos solían depositar ofrendas valiosas en el exterior de los templos o en sus cámaras. Las polis podían «tomar prestado» este dinero, jurando reponerlo tan pronto como fuera posible; aun así, estos «préstamos» no ofrecían más que una solución temporal.

Lo mismo puede decirse de una última fuente de financiación que, cuando se podía conseguir, solía resultar decisiva: la subvención de los persas. Desde el comienzo de la guerra del Peloponeso, tanto los espartanos como los atenienses intentaron convencer a los generales y gobernadores persas para que subvinieran a sus expediciones, aun cuando algunos consideraban que era indigno reverenciar y dar jabón a los bárbaros. Cuando, ya en las últimas fases de la guerra, los esparciatas obtuvieron una importante ayuda financiera de los persas, su marina creció vertiginosamente, a expensas de la de Atenas, lo que influyó de forma clave en el resultado final de la guerra (véase la p. 217). El hecho de que los erráticos favores personales de los gobernantes y la familia real persa pudieran tener un impacto tan serio sobre el equilibrio de poder en Grecia ilustra cuán débil era la base económica que subyacía a la guerra helénica. Desde mediados del siglo IV, los atenienses fueron conscientes de este problema y realizaron una serie de propuestas y reformas dirigidas a mejorar la estructura de la financiación estatal. A la postre, sin embargo, ni tan siquiera Atenas pudo competir con los recursos económicos de la nueva potencia del orden internacional: Macedonia.

La transformación de la guerra clásica

La disciplina y el arrojo cultivados por los hoplitas griegos los convertía en soldados muy eficaces y cotizados como mercenarios; y la habilidad de los marineros y remeros helénicos no era menos conspicua. Sin embargo, después de 338 las polis de Grecia perdieron casi todo su peso en las relaciones internacionales, porque sus debilidades eran tan notorias como sus

virtudes. Así, los ideales del hoplita le impedían entender la guerra como un oficio, lo cual le situaba por debajo del estándar profesional; y su desprecio por todas las formas de guerra ajenas a la hoplítica derivó en la postergación de la caballería y la infantería ligera, así como en la marginación social y política de las tropas marítimas. La rivalidad inter e intraestatal, por su parte, impidió la creación de coaliciones duraderas y exacerbó la escasez estructural de recursos económicos.

Resultaba evidente, incluso para los propios griegos, que sus ciudades estado solo podrían conseguir una cuota significativa de poder si sumaban sus fuerzas, de modo que, en el siglo IV, algunos idealistas intentaron forjar un espíritu de unidad panhelénica contra los persas; paralelamente, algunos políticos desarrollaban nuevas entidades como la Liga Arcádica o la Olíntica, mucho mayores que las polis y mucho más integradas que las alianzas convencionales. Pero estos intentos se vieron desbordados por el desarrollo de los acontecimientos en otras zonas: el poder económico y militar de Macedonia había ido creciendo ya desde finales del siglo V, pero en la década de 350, los éxitos militares de Filipo II unificaron un territorio de una extensión sin precedentes, lo que a su vez le reportó el control sobre unas minas de oro que producían 1.000 talentos anuales. En 338, su ejército contaba con 30.000 soldados de infantería y 2.000 caballeros, lo cual equivalía a la suma de los efectivos de todos sus enemigos griegos (Diodoro, XVI, 8, 6; LXXXV, 5-6). Filipo sometió a sus soldados a un entrenamiento intensivo «antes que se encontraran en la guerra», que en ocasiones se traducía en días completos de avance a marchas forzadas (Polieno, IV, 2, 10). Además, incrementó la eficacia de sus tropas al restringir el acompañamiento de asistentes personales a los caballeros; como «prohibió totalmente el uso de carruajes», la infantería tenía que cargar con su propio equipo y provisiones para treinta días, con la única ayuda de un transporte centralizado (en proporción de un solo sirviente por cada diez soldados), que portaba «un molino de harina y el cordaje de las tiendas» (Frontino, *Strategemata*, IV, 1, 6). Estas modificaciones permitían que los ejércitos de Filipo se desplazaran a gran velocidad, lo que anonadaba y aterrorizaba a sus oponentes. Asimismo, posibilitó el desarrollo de un nuevo estilo en los combates de infantería.

Filipo inventó «la densidad y el equipo» de lo que se pasó a ser conocido como la falange macedonia (Diodoro, XVI, 3, 1-2). En la *púknōsis*, la formación macedonia más densa, cada hombre ocupaba tan solo 0,8 m^2 de espacio; ello era posible porque su escudo era más pequeño que el de los hoplitas, y porque los soldados, en lugar de blandir una espada o un ve-

nablo, utilizaban las dos manos para sujetar ante sí una lanza larga (la *sárisa*). Como la *sárisa* medía 4,5 m de largo, sobresalían frontalmente incluso las armas de los soldados de la quinta fila; así, en una formación típica de dieciséis filas, las once hileras posteriores no podían participar directamente en el combate, por lo cual sostenían sus lanzas elevadas en diagonal sobre las cabezas de sus compañeros (Polibio, XVIII, 29, 2-30, 9). Para poder mantener durante la batalla una formación tan compacta, se requería un importante entrenamiento colectivo, pero a cambio, cuando la falange macedonia permanecía en su puesto presentaba una muralla de lanzas que los hoplitas griegos, ordenados de forma menos compacta, eran incapaces de romper.

Aun cuando la infantería griega y la macedonia compartían algunos principios agonales —como la cohesión, el combate cuerpo a cuerpo y el arrojo para mantener la posición—, les separaban algunas diferencias esenciales. Por una parte, tenemos al hoplita, un *gentleman* que entrenaba en el gimnasio durante su tiempo de ocio, que en la guerra dependía de su asistente para la solución de las necesidades cotidianas, y que luchaba ante todo como individuo, aunque fuera dentro de una formación consistente. Por otra, tenemos al infante macedonio, un soldado profesional entrenado con el máximo rigor, autosuficiente en campaña, y equipado para poder luchar tan solo en tanto que integrante de un conjunto. Atenas intentó avanzar para salvar el abismo social y cultural que separaba a estas dos clases de combatientes, y para ello reformó el entrenamiento de los efebos, pero la distancia siguió siendo considerable.

En cualquier caso, es dudoso que una reforma militar hubiera podido solventar la partida, puesto que el problema fundamental de las ciudades estado era su desunión; en tanto que entidades aisladas, carecían de los recursos de Macedonia, el imperio persa o los reinos surgidos después de las conquistas de Alejandro Magno. El juicio que Heródoto formulara en relación con el pueblo tracio terminó por devenir, irónicamente, un epitafio perfecto para sus compañeros griegos (V, 3):

> Si estuviera gobernado por un único caudillo o siguiera unas directrices comunes, resultaría invencible, en mi opinión, y sería, con mucho, el pueblo más poderoso de la tierra. Pero lo cierto es que esa unión de los tracios es inviable, y no hay posibilidad alguna de que llegue a producirse; tal es la razón de su debilidad.

5

Conflictos, controversias y pensamiento político

Josiah Ober

Introducción: la guerra civil de Corcira, 427 a.C.

En unas pocas páginas de prosa fluida e inquietante, Tucídides describe cómo se desencadenó en Corcira (la actual isla de Corfú), una *stásis* o conflicto civil de proporciones traumáticas; esta se vio exacerbada, a su vez, por la guerra del Peloponeso, el conflicto que, durante largo tiempo, enfrentó a la Atenas imperial y la Liga del Peloponeso, encabezada por Esparta (véanse las pp. 208-217). Después de perder una batalla naval frente a Corinto (uno de los aliados de Esparta), Corcira había firmado una alianza defensiva con Atenas; pero tras el acuerdo, algunos corcireos, antiguos prisioneros de los corintios y orientados en favor de la Liga del Peloponeso, regresaron a Corcira y empezaron a sembrar la discordia contra el pacto con Atenas. Cuando los ex prisioneros vieron que no superaban los requisitos impuestos por la asamblea corcirea, realizaron un segundo movimiento: incriminaron a Pitias, consejero de la ciudad y líder de los demócratas proatenienses, acusándolo de traición. En este punto de la historia entra en juego la política constitucional, puesto que el conflicto de las alianzas exteriores estaba íntimamente relacionado con el que oponía a las dos facciones que abogaban por el desarrollo de programas políticos opuestos en Corcira: los demócratas querían una constitución que convirtiera a todos los nativos varones —incluyendo a los jornaleros y a los pequeños agricultores— en ciudadanos de pleno derecho, mientras que los oligárquicos

pretendían que el poder permaneciera concentrado en manos de unos cuantos propietarios relativamente acaudalados.

Los oligarcas contrarios a Pitias fracasaron en su intento; este fue declarado inocente, y se vengó con una estratagema que remarca la importancia del antagonismo de clase en la política de Corcira: acusó a cinco de sus oponentes más ricos de actos de impiedad, como haber talado ejemplares jóvenes de los árboles sagrados de un terreno de propiedad estatal, para usarlos como varas con que enrodrigar sus viñas. Al ser condenados, los cinco oligarcas huyeron a un templo, acogiéndose a sagrado. En razón de su impiedad, se les habían impuesto multas colosales, que no pudieron satisfacer, a pesar de su riqueza; ello les debió acarrear el ser desproveídos de sus derechos de ciudadanía, pero en tanto que suplicantes, estaban bajo la protección de los dioses. Muy pronto se apercibieron de que Pitias pretendía asegurarse del cumplimiento pleno de la sentencia, e igualmente de que buscaba extender el alcance de la alianza con Atenas; entonces, reagruparon a sus partidarios, irrumpieron de improviso en el Consejo y asesinaron a Pitias y a cerca de sesenta consejeros más. Ello señalaba el inicio de la verdadera *stásis*, y era mucho lo que estaba en juego: los vencedores decidirían qué alianzas firmaría Corcira (la ateniense o la peloponesia), qué constitución aprobaría (una democrática o una oligárquica) y qué clases de corcireos disfrutarían de los privilegios de la ciudadanía (todos los nativos varones o tan solo los más ricos).

Los oligarcas convocaron una asamblea popular e impusieron un decreto que repudiaba la alianza con Atenas. Acto seguido, ayudados por la tripulación de un navío corintio, se lanzaron en armas contra los demócratas supervivientes; estos se parapetaron en posiciones defensivas de la acrópolis de Corcira y sus alrededores. Ambas partes intentaron ganarse el apoyo de los esclavos, pero fueron los demócratas los que consiguieron reclutar a la mayoría de siervos rurales, mediante una promesa de libertad. Entretanto, arribaba a Corcira una flotilla ateniense, cuyo comandante intentó contener la violencia, pero fue prontamente agredido por una escuadra corintia, que a su vez tuvo que retirarse ante el empuje de una segunda flota ateniense, más poderosa.

El fondeo y partida de las fuerzas navales exteriores reavivó el enfrentamiento interno, que se hizo aún más destructivo. Para contrarrestar una reacción demócrata, los oligarcas prendieron fuego a los edificios de los alrededores del ágora, causando pérdidas gigantescas y el peligro de que la confrontación se generalizara definitivamente. De hecho, en breve tiempo se incorporaron a la lucha sectores inesperados de la población; Tucídides

destaca la distorsión provocada en el orden habitual de la sociedad griega por el hecho de que «las mujeres mostraron un gran valor y se sumaron a la lucha, lanzando tejas desde los techados y resistiendo el fragor de la batalla con un arrojo impropio de su sexo» (III, 74). El conflicto culminó en un paroxismo sin cuartel, en el que los demócratas, que habían recuperado la primacía, arrinconaron y mataron a sus oponentes, menos numerosos:

La muerte se presentó en todas sus formas, y, como suele ocurrir en tales circunstancias, no hubo exceso que no se cometiera, e incluso se fue más allá de los excesos: los padres mataron a sus hijos, los suplicantes fueron arrancados de los templos y asesinados en las inmediaciones, e incluso hubo algunos que fueron emparedados en el templo de Dioniso y murieron allí. (III, 81, 5)

Tucídides prosigue afirmando que la *stásis* de Corcira fue tan solo la primera, y ni siquiera la más grave, de la ola de conflictos civiles que sacudieron a muchas ciudades griegas durante la guerra del Peloponeso.

La guerra, que, al modo de ver de Tucídides, tenía proporciones internacionales, no hizo sino empeorar las desavenencias internas:

En tiempos de paz y prosperidad, tanto las ciudades como los particulares tienen una mejor disposición de ánimo ... pero la guerra es una maestra severa, que impide que el pueblo satisfaga sus necesidades cotidianas y modela las inclinaciones de la mayoría de acuerdo con las circunstancias imperantes. (III, 82, 2)

Las dos partes del conflicto corcireo se definían por su preferencia en favor de aliarse con una u otra gran potencia (Atenas o Esparta), por su apoyo a un sistema de gobierno concreto (la democracia o la oligarquía), y por su pertenencia a una clase económica (pobres o ricos). Pero las diferencias originarias se fueron difuminando a medida que se intensificaba la violencia. Tucídides señala que los dos bandos publicitaban la rectitud de su posición mediante programas atractivos: «igualdad de derechos políticos para el pueblo» o «la moderación de un gobierno aristocrático». Pero debajo de estas promesas, se podía detectar una brutal sed de poder:

no las infligían [sus venganzas] de acuerdo con la justicia ni con los intereses de la ciudad; solo aceptaban los límites que fijaba la complacencia del propio deseo... estaban siempre dispuestos a dar satisfacción a los odios del momento (III, 82, 8).

El relato de Tucídides sobre los hechos de Corcira se centra en las actividades de los ciudadanos en edad militar, pero también muestra hasta qué

punto la violencia del conflicto interno prendió en las mujeres y los esclavos, de quienes los griegos de época clásica no esperaban que se comportaran ni como ciudadanos ni como combatientes. Es decir, el conflicto social se entremezcló con otros aspectos de la vida cívica que, en principio, no parecían políticos: la ley, la religión y los intereses económicos. Tucídides enseña a sus lectores cómo, en circunstancias de guerra civil, las diversas categorías que sostenían el orden de la polis en tiempos de paz —ricos y pobres, libres y esclavos, hombres y mujeres, religiosos y seglares, justicia o conveniencia, lo público y lo privado— se proclamaban con singular vehemencia al par que, en la práctica, se derrumbaban completamente. Solo cuando se suspendían las reglas sociales de la vida cotidiana, cuando flaqueaba el consenso político, se revelaba toda la rica diversidad que conformaba una polis: los intereses de los ciudadanos varones aparecían inextricablemente ligados con los de las mujeres o los esclavos; la religión, la política y el derecho se mostraban como componentes de un único sistema cuyo impulso motor era más profundo. Descubrir en qué consistía ese impulso críptico se convirtió en una inquietud central en la tarea de los pensadores políticos griegos.

El relato de Tucídides parece indicar que el móvil subyacente al enfrentamiento era político, en un sentido concreto y fundamental: debía decidirse quién tendría el poder para establecer las reglas de estructuración de la sociedad, y a quién se permitiría participar en su gobierno. En el conflicto de Corcira —e igualmente en el resto de guerras civiles de Grecia— estaba en juego, en último término, la composición del cuerpo de ciudadanos: la clave de la pregunta «¿quién gobernará?» residía en responder a la cuestión de «¿a quién se permitirá participar activamente como ciudadano?». Es decir, ¿a quién se otorgaría el derecho de situarse pública y orgullosamente en el centro de la sociedad, como su dueño legítimo? ¿Serían acaso los cabezas de unas pocas familias ricas y aristocráticas? ¿O quizá debían extenderse los derechos y deberes de un ciudadano a todo un segmento más amplio de personas? ¿En tal caso, cuánto más amplio? ¿Debía incluir a todos los terratenientes, grandes o pequeños?; ¿a todos los soldados?; ¿a los artesanos y los comerciantes?; ¿quizá incluso a los jornaleros más desposeídos? Y, caso de ampliarse la cobertura de la ciudadanía, ¿hasta qué punto significaría una amenaza para las categorías y distinciones que servían de base a la cultura griega?; ¿derivaría acaso en una revolución? ¿Dónde debían situarse los límites últimos de las categorías sociales?: ¿en el sexo?; ¿en la residencia?; ¿en el nacimiento? ¿A partir de qué punto es imposible imaginar siquiera a un ciudadano? Este conjunto de cuestio-

nes, ciertamente complejo, había surgido ya en la cultura de la Grecia arcaica, tanto en su pensamiento teórico como en su práctica cotidiana. Y nunca fue resuelto del todo, a pesar de la sangre vertida en los conflictos civiles, y de la tinta vertida en las obras de los teóricos políticos clásicos.

Teoría política: causas de los conflictos y formas de prevención

Al par que describía otra situación revolucionaria, acaecida en esta ocasión a finales del siglo VI y en Persia, Heródoto (contemporáneo de Tucídides y algo mayor que este) resumió los tres posibles sistemas políticos que un griego de época clásica podía tomar en serio. Heródoto refiere que un pequeño grupo de nobles persas, después de deponer violentamente a una camarilla de usurpadores, se reunió para discutir cuál era la forma de gobierno preferible. Uno de ellos abogaba por la oligarquía, el gobierno de una minoría privilegiada; otro por el control democrático de la mayoría (denominado aquí *isonomía*, que equivale, literalmente, a «igualdad con respecto a las leyes y costumbres»); y un tercero, por el gobierno monárquico de una sola persona. No es de extrañar, vista la historia precedente de la política persa, que Heródoto imaginara que los nobles optaban por la monarquía. En cualquier caso, los términos de esta controversia ficticia tienen que ver más con el pensamiento político helénico que con la política pragmática de los persas. Su resultado apunta hacia una concepción griega que emergió con singular fuerza a partir de las guerras Médicas, a principios del siglo V, y que ejerció su influencia a lo largo de todo el periodo clásico: el mundo se consideraba dividido entre unos «bárbaros» semejantes a esclavos, aptos por naturaleza para ser regidos por un autócrata, y los griegos, personas libres que aceptaban de modo voluntario la autoridad de las leyes y costumbres, pero se negaban a aceptar que un solo hombre pudiera gobernarlos. A pesar de que la tiranía siguió siendo el sistema más habitual entre los griegos de Sicilia, en el siglo V las principales opciones políticas que se presentaban para las ciudades estado del continente griego consistían en varias formas de régimen oligárquico o democrático. Y ello significaba, en principio, escoger entre el gobierno de un sector de las clases propietarias o el de toda la población nativa de varones adultos (el *dêmos*).

Tal como se colige del retrato tucidídeo del conflicto de Corcira, la decisión de si las pretensiones políticas basadas en la propiedad eran más o menos legítimas que las basadas en la residencia y la ascendencia local se contaba entre los problemas políticos más arduos a los que hubo de enfrentarse la Grecia clásica. Según permite suponer el debate de los nobles persas, en Grecia la controversia política solía desarrollarse en términos negativos; como existían tan solo dos opciones legítimas, la desacreditación de la contraria equivalía a establecer la validez de la propia. Los oligarcas defendían sus pretensiones denunciando que la democracia también era el gobierno de algunos en interés propio, solamente que de una facción definida por su falta de recursos económicos: la de los pobres. Según la concepción oligárquica, lo peor de la muestra eran los jornaleros, que dependían de un empresario; se creía que su carácter se corrompía necesariamente a causa de las condiciones «esclavistas» de su empleo. Dado que, en esta concepción, los jornaleros no eran auténticos hombres libres, se les consideraba incapaces de razonar con libertad y, por tanto, indignos de participar en las deliberaciones políticas. Por su parte, los demócratas recriminaban a los oligarcas por gobernar de acuerdo con sus propios intereses, de índole material y excesivamente cosmopolita. Efectivamente, si la lealtad de los oligarcas se dirigía a sus bienes, no podían ser auténticos patriotas; se les achacaba que preferían relacionarse con sus compañeros ricos, aunque provinieran de lugares alejados, a hacerlo con sus compañeros más pobres pero de la misma ciudad, por lo cual sacrificarían de grado la independencia de la polis con miras a conservar su riqueza. En suma, las dos partes criticaban que la otra no tenía en cuenta el bien común de la polis en tanto que estado y en tanto que sociedad; y que la otra no procuraba sino controlar una cuota desproporcionada de los siempre limitados recursos materiales y políticos del estado.

Tucídides era a la vez historiador y teórico político. Conocedor de la historia griega, no ignoraba ni la larga sucesión de controversias intelectuales sobre la legitimidad política, ni la igualmente larga de conflictos políticos reales. Dado que los escritores griegos se movían entre la teoría y la práctica, su cuidadosa observación de las prácticas sociales estimulaba el desarrollo de una filosofía política abstracta. Cuando Tucídides relata los acontecimientos de Corcira, se percibe que comprendía que los intereses económicos eran un factor clave de la actividad revolucionaria, pero que los consideraba insuficientes para dar cuenta completa del transcurso real de los hechos. Al igual que muchos otros intelectuales del siglo v —y especialmente que los «sofistas», pretendidos maestros de sabiduría política

que acudieron a Atenas como en enjambre—, Tucídides estaba fascinado por la relación entre las convenciones sociales vigentes y la naturaleza humana. En uno de los pasajes de la guerra de Corcira (que tal vez no fuera obra suya, sino un añadido de un editor posterior), constata con crudeza que es precisamente en los periodos de guerra civil cuando se revela con mayor claridad la naturaleza humana, en todo su horror:

> La vida de la ciudad se vio trastornada en el curso de esta crisis, y la naturaleza humana, ya de por sí dispuesta a cometer injusticias aun a despecho de la legalidad, se impuso entonces sobre las leyes, y se deleitó en demostrar que, si no era dueña de su propia cólera, sí era más fuerte que la justicia y enemiga de cualquier forma de superioridad; en efecto, de no haber sido por la fuerza destructora de la envidia, los hombres no hubieran preferido la venganza a la inocencia y el beneficio a la justicia. (III, 84)

Independientemente de si Tucídides escribió este pasaje o no, su argumento teórico-histórico postula con pesimismo que, cuando el ser humano se ve ante la posibilidad de medrar, las convenciones de la vida civilizada que solían refrenar la crueldad pierden toda su fuerza y ello acarrea la muerte del estado. Los conflictos civiles, en efecto, tienen su final lógico en la desaparición del estado libre e independiente, que o bien se destruye a sí mismo o bien se expone fatalmente a la dominación externa de los más poderosos.

El problema de los conflictos internos de las *póleis* fue una cuestión central —y quizá la más acuciante— de la teoría política clásica. La guerra civil se reputaba como el más absoluto de los males; así pues, ¿cómo podía evitarse? O, si no era posible evitarla del todo, ¿era posible mitigar sus efectos de algún modo? ¿La confrontación interna tenía que derivar por fuerza en la muerte de la polis?

En la *República*, Platón, otro contemporáneo de Tucídides (aunque esta vez más joven), ofreció una respuesta larga, elocuente y rigurosa para el problema de las confrontaciones civiles y su relación con la naturaleza humana. Platón consideraba que, en la realidad, una polis implicaba la coexistencia infeliz, en un mismo espacio, de un mínimo de dos ciudades estado. Los ricos y los pobres, en efecto, eran en sí mismos dos «ciudades», con culturas y valores propios y diferenciados; la hostilidad entre ellas, aunque indeseada, era inevitable. Para Platón, entonces, una guerra civil abierta era tan solo la fase más «caliente» de un estado crónico de conflicto social, que duraría mientras se pusiera en duda «quién debía mandar» y, con una perspectiva

todavía más radical, mientras existiera algún tipo de diversidad dentro de las clases dominantes.

Platón defendía que las categorías sociales comunes a todas las polis eran reflejo de una profunda enfermedad mental, esto es, lo que en términos actuales llamaríamos una escisión esquizofrénica de la psique de cada uno de sus habitantes. Así, la *República* sienta las bases de una polis idealizada, Calípolis (la Ciudad Bella), erigida sobre el principio de que la verdadera armonía social solo podía conseguirse si unas personas cuyas almas estuvieran completamente libres de conflictos interiores se organizaban en una polis pacífica, regida por los que poseen la verdadera sabiduría. Todos los residentes de Calípolis aceptaban, necesariamente, que una persona solo es apta para realizar una única tarea. Un zapatero, por ejemplo, debía limitar su actividad a la zapatería; pero no asistiría a la asamblea política por la mañana y trabajaría el calzado por la tarde (como sí haría caso de ser ciudadano de Atenas), porque la política y la zapatería son actividades distintas y mutuamente exclusivas, que deben ser desempeñadas por personas diferentes. La Calípolis de Platón no era un régimen oligárquico tradicional, puesto que no gobernaba en ella la clase de los propietarios; en la ciudad ideal era el compromiso técnico del zapatero con su obra, y no su riqueza, lo que le impedía comprometerse en la actividad política de gobernar, independientemente de si era el propietario acaudalado de una fábrica de calzado o un sencillo remendón. Calípolis, por ende, se dividía en castas separadas por la vocación, no por el dinero. Así, la función de gobernar recaía sobre un pequeño grupo de filósofos; la de mantener el orden y proteger al estado de las amenazas exteriores, sobre una casta más numerosa de guerreros, los *guardianes*. Por último, existía una masa de productores libres, plenamente apolíticos, que debían proveer a las necesidades materiales de la polis, y eran los únicos miembros autorizados a tener propiedades privadas.

Platón refiere pocos detalles de la vida de la casta productiva, y dedica la mayor parte de la *República* a explicar las reglas de acuerdo con las cuales deben vivir los filósofos-gobernantes y los guardianes, a analizar la cuestión epistemológica del conocimiento absoluto y a desarrollar el largo y arduo programa pedagógico que prepararía a cada cual a asumir su función política propia y definida. El aspecto quizá más llamativo de la vida de la élite de Calípolis es la igualdad radical, que prescindía incluso de las barreras del sexo: los guardianes podían ser hombres o mujeres, y desempeñaban prácticamente las mismas tareas (incluyendo el servicio en el ejército). En la clase de los guardianes no había propiedad privada, matri-

monios ni vida familiar, y los niños eran educados en común; de hecho, los guardianes debían ser casi indistinguibles el uno del otro: nadie poseía nada que fuera exclusivamente suyo, ni una casa, ni una esposa, ni unos hijos. Los filósofos se regían por los mismos principios y recibían la misma educación que los guardianes, con la salvedad de que asistían durante muchos más años a una instrucción filosófica específica, que les daría acceso al conocimiento último que, según Platón, era imprescindible para preservar a la sociedad de acuerdo con estos fundamentos originales e inmutables.

La concepción de Platón era radical, pero no única; otras ideas similares, relativas a un orden social hiperigualitario, habían sido parodiadas por Aristófanes, el comediante ateniense, en *La asamblea de las mujeres*, una comedia representada hacia 393 (algunos años antes, por tanto, de que Platón escribiera su obra maestra). En esta comedia, las mujeres de Atenas, decepcionadas por el egoísmo antipatriótico de sus maridos, se confabulan para dar un golpe de estado; acto seguido instituyen un gobierno en el cual la propiedad es colectiva y se deroga la vida de familia. También se regula e iguala el acceso al placer sexual: los habitantes más jóvenes y atractivos debían practicar el sexo primero con los más viejos y feos de la comunidad, antes de que se les permitiera relacionarse con sus parejas preferidas. Esta ingeniosa obra de Aristófanes convidaba a su público a pensar sobre la discordancia existente entre la igualdad política prometida por la democracia y las omnipresentes distinciones basadas en la clase y el sexo. El régimen igualitario de las mujeres pretendía eliminar los factores que estimulaban el medro personal y egoísta y, con ellos, la causa primera de los conflictos civiles.

El proyecto de Platón iba más lejos. Su Calípolis era estrictamente jerárquica y contraria por definición a toda forma de cambio; incluso la más mínima desviación con respecto al orden perfecto de aquella sociedad unificada provocaría que se precipitara en una espiral de revoluciones, en una disensión social de pesadilla, que resultaría en formas cada vez peores de gobierno: primero una suerte de timocracia, luego la oligarquía, después una democracia y, por último, la más cruel y viciada de las tiranías. Para contrarrestar esta espiral en la medida de lo posible, Calípolis se sostenía sobre una red de «mentiras piadosas», un conjunto organizado de invenciones extendidas por los gobernantes; estos mitos beneficiosos debían servir para adoctrinar a los diferentes miembros de la sociedad y convencerles (a los hombres como a las mujeres) de que los cambios eran literalmente imposibles y que se vivía bajo el mejor sistema y en el mejor de los mundos.

Solo a los pocos gobernantes que habían recibido la formación filosófica adecuada les resultaba posible y provechoso conocer la verdad.

La sociedad ordenada de Platón habrá parecido, a muchos de sus lectores, al par terrible e irrealizable. De hecho, el propio intento de Platón de llevar a la práctica alguna de sus ideas, instruyendo en la función de reyes-filósofos a tiranos de las colonias griegas de Sicilia, fracasó estrepitosamente, y estuvo incluso en un tris de causarle la muerte. Irónicamente, Platón se salvó de la conspiración de sus enemigos sicilianos gracias a la oportuna advertencia de unos marineros atenienses, de clase baja, que actuaron a su favor movidos por el lazo de la ciudadanía común (aunque el filósofo los considerara indignos de esta condición). Una de las críticas más aceradas contra la concepción de Calípolis provino de Aristóteles, alumno de Platón, que consideraba que la polis ideal era imposible de instaurar, pues no tenía en cuenta los impulsos de la naturaleza humana. Al igual que Tucídides, Aristóteles entendía que la clave de un análisis político productivo residía en una comprensión profunda de la realidad de la naturaleza humana, basada en la recolección minuciosa de datos históricos. En su *Política*, el Estagirita afirmó que el ser humano es, por naturaleza, un «animal social»; con ello quería decir que le impelía un impulso natural de vivir en sociedad, pero también de contribuir activamente al florecimiento del grupo mediante su compromiso en la vida política e, idealmente, al «gobernar y ser gobernado por turnos». Aunque Aristóteles negó abiertamente que los niños, las mujeres y los esclavos «naturales» tuvieran una psicología adecuada para ser verdaderos «animales sociales», los varones adultos formaban todavía un segmento extenso y socialmente diverso de ciudadanos «naturales». Al confrontar la agitada historia constitucional de las ciudades estado griegas, y la poco satisfactoria propuesta platónica para resolver el problema de los conflictos civiles, Aristóteles tuvo que preguntarse si dentro de una polis justa y estable podía haber lugar para la diversidad social. ¿Era hacedero evitar las conflagraciones sociales sin recurrir a castas rígidas, prácticas sociales de dudosa factibilidad y «mentiras piadosas»? Aristóteles creía que los seres humanos solo podrían realizar sus fines más nobles —participar efectivamente en las deliberaciones políticas y en la contemplación filosófica— en una polis bien regulada. Se trataba de un desafío singularmente importante: si se destruía la vida de la polis, la guerra civil imposibilitaba dar sentido a la vida humana.

Así pues, Aristóteles hizo que sus alumnos recopilaran material histórico-político proveniente de todo el mundo griego; la comparación mostró que existían algunas semejanzas relevantes entre muchas de las revolucio-

nes, pero que, en último término, los conflictos civiles tenían su origen en una multiplicidad de causas. Al igual que sus predecesores, reconoció que la colisión de las clases por sus diferentes intereses económicos solía motivar el activismo revolucionario, pero, como Tucídides, se negó a considerarlo la única explicación posible:

Porque, lo mismo que en las guerras la interposición de un canal, por pequeño que sea, corta la formación, así todas las diferencias [entre las circunstancias y los caracteres de los seres humanos] parecen producir una división en la ciudad. La división más grande es quizá la que separa la bondad de la maldad; luego está la que separa la riqueza de la pobreza, y así otras más o menos graves (*Política*, 1303b)

Pero detrás de todos los conflictos destructivos subyace la tendencia de los hombres a formar grupos de interés, a partir de las diferencias que los separan mutuamente; estos grupos procuran obtener una cuota de bienestar mayor que la que les corresponde, y están prestos a usar la violencia para conseguirlo.

Aristóteles recogió noticias de un amplio espectro de posibles sistemas de gobierno, basados en la predominancia política de diferentes categorías de personas. Pero —como sus predecesores, de nuevo— reconoció que, para los griegos, las dos clases fundamentales de gobierno legítimo seguían siendo la oligarquía y la democracia. Creía que estos dos sistemas eran «regímenes aberrantes», porque tendían a promover los intereses de tan solo una parte de la población; es decir, se apartaban del «constitucionalismo» moderado que, según pensaba, resultarían del dominio político de una clase media extensa y estable. Ahora bien, Aristóteles no consideraba que esta tendencia «aberrante», habitual (y quizá inevitable), tuviera forzosamente que devenir fatal para el orden civil; consiguientemente, sugirió varias reformas legales y ajustes institucionales de corte pragmático —incluyendo modelos de compensación electoral, acicates o cortapisas para la participación, la elaboración de códigos legales y el fomento de mayores niveles de confianza mutua entre las clases—, con miras a que los intereses de los pobres quedaran mejor protegidos en los regímenes oligárquicos, e igualmente los de los ricos en los sistemas democráticos.

La democracia ateniense y sus críticos

Cuando Aristóteles empezó a interesarse por los conflictos civiles y su posible resolución pacífica, la guerra civil que estalló en Atenas en 404 (a continuación de la victoria de Esparta en la guerra del Peloponeso) se ofreció a sus ojos como un ejemplo especialmente vívido e ilustrativo. El nuevo conflicto fue narrado con todo detalle por el ateniense Jenofonte, que había heredado tanto la inquietud tucidídea por la teoría de la historia (así, redactó una continuación de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides, que había quedado inacabada), como el empeño filosófico de Platón (como este, Jenofonte era seguidor de Sócrates). Según la relación de Jenofonte, los primeros pasos de la *stásis* ateniense se desarrollaron como en el escenario estándar de «Corcira». Un destacamento esparciata ocupó Atenas y, bajo presión, la asamblea ateniense fue obligada a aprobar una ley que entregaba el control efectivo de la ciudad a «los Treinta», un grupo dominado por oligarcas radicales y dirigido por Critias, el tío de Platón, que pronto se hizo célebre. Al igual que Platón y Jenofonte, Critias era adepto de Sócrates; pero una vez en el poder, él y sus acólitos demostraron hallarse en los antípodas del desinterés característico de los «reyes filósofos». Los Treinta Tiranos asesinaron a los líderes democráticos y exiliaron a miles de ciudadanos; confiscaron las propiedades que más les apetecieron y ordenaron la ejecución de todo el que pusiera reparos a su actuación. Entonces, un grupo de demócratas atenienses, ayudados por tebanos antiesparciatas, se reorganizaron en una fortaleza elevada, fuera de la capital; fueron ganando partidarios con rapidez y, finalmente, tomaron el Pireo. Se produjo acto seguido una batalla campal que dio la victoria a los demócratas. Critias resultó muerto, y los esparciatas, con el consejo dividido, declinaron seguir auxiliando a los oligarcas atenienses; ello señalaba la restauración de la democracia.

Los oligarcas supervivientes temían lo peor: matanzas vengativas, exilios masivos y confiscación de sus propiedades. Pero el desenlace quedó muy lejos del baño de sangre que Tucídides deploraba en su relación de los hechos de Corcira; se reconoció, en efecto, que el mantenimiento de la guerra civil no haría más que agravar los daños causados a la ciudad, y la asamblea de los vencedores aprobó un decreto de amnistía general para los participantes en la revolución oligárquica. Esta política oficial de «olvido y perdón» fue implantada, en la práctica, desde los restaurados tribunales populares. En una obra titulada *Constitución de los atenienses* (que

combina la historia política con una descripción de las entonces vigentes instituciones gubernamentales), uno de los alumnos de Aristóteles alaba esta conspicua amnistía:

> Ciertamente, [los demócratas] parecen haber actuado más hermosa y cívicamente que nadie, tanto en el orden público como en el personal, acerca de las desgracias pasadas; pues no solo borraron las acusaciones relativas a los hechos anteriores, sino que incluso devolvieron el dinero que los Treinta habían pedido a Esparta para la guerra, tomándolo de los fondos públicos ... pensando que en esto debía comenzar la concordia. (XL, 3)

La amnistía funcionó; Atenas entró en una fase duradera de relativa armonía social que, a la postre, permitió a la ciudad recuperar gran parte de su antiguo poderío militar y un buen nivel de prosperidad económica (véanse las pp. 49 y 229).

La amnistía de 403 señala el final de la actividad oligárquica en Atenas: la comparación entre la crueldad de los tiranos y la generosa indulgencia de los demócratas acabó con todo el apoyo a los posibles revolucionarios antidemócratas. Sin embargo, no interrumpió la larga y valiosa tradición del pensamiento político ateniense crítico con la democracia: Tucídides, Platón, Jenofonte y Aristóteles ocupan un lugar destacado en esta tradición. Examinaremos ahora el vínculo entre esta y la práctica política de Atenas, pues nos ayudará a clarificar el trasfondo de la sangrienta *stásis* de 404, e igualmente a explicar por qué no se intensificó hasta destruir por completo la ciudad.

La mejor introducción a esta tradición crítica con la democracia es un opúsculo escrito algo antes de la amnistía, en el tercer cuarto del siglo V (entre 440 y 427). Su autor —anónimo, y designado por los eruditos modernos con el nombre de «el Viejo Oligarca»— asume el papel de un ateniense antidemócrata que instruye a un amigo extranjero de la misma filiación política sobre las peculiaridades de su ciudad. El Viejo Oligarca quiere explicar cómo y por qué la conducta sostenidamente egoísta de «la muchedumbre democrática» ha colocado a Atenas en una posición de privilegio internacional. Elogia con sorna al *dêmos* ateniense, que describe como una facción formada por «una multitud de pobres», que con egoísmo y estrechez de miras no procura más que su propio beneficio; así, incita implícitamente a sus lectores prooligárquicos, «los pocos que valen», a despabilarse y comportarse del mismo modo. Sin embargo, parece que el Viejo Oligarca ve con pesimismo la posibilidad de que triunfe una revolu-

ción, pues la democracia tiene una gran capacidad de engañar, forzar o intimidar a sus enemigos, ya sean exteriores o interiores. En cualquier caso, su convicción de que tanto los oligarcas como los demócratas procuran tan solo el beneficio de su propia facción, y no el bien del estado, sienta las bases de las deflagraciones civiles como la de Corcira.

Cuando menos algunos de los contemporáneos del Viejo Oligarca, en el siglo V, coincidían en exigir el final de la democracia, y creían tener más posibilidades de éxito. En Atenas, las dos generaciones posteriores a la revolución popular de 508/507 habían sido testigos del crecimiento y la conformación de las instituciones democráticas, así como del desarrollo concomitante de la conciencia política popular. Uno de los políticos conservadores, Cimón, había intentado reforzar los lazos de la ciudad con la oligárquica Esparta, pero sus planes fracasaron cuando los esparciatas pusieron a los pies de los caballos la ayuda militar enviada desde el Ática para apagar la revuelta de los ilotas de Mesenia, una clase sometida por Esparta (véase la p. 205). Esto hundió la carrera política de Cimón. Acto seguido de esta debacle, en 462, un político demócrata de nombre Efialtes convenció a la asamblea para que desposeyera al consejo del Areópago de algunos de sus poderes de supervisión constitucional y los adscribiera a las cortes populares. Efialtes fue asesinado, pero uno de sus jóvenes compañeros, Pericles, ya había empezado a brillar como líder democrático «de nuevo cuño», orador excelente, general dotado y teórico político innovador. Pericles rechazó públicamente la vieja manera aristocrática de hacer política, que favorecía los contactos entre unos pocos grupúsculos de amigos íntimos (los clubes políticos conocidos como *hetaíreiai*). En lugar de ocuparse de las cuestiones políticas en la «sala interior» de las fiestas privadas, Pericles conquistó con sus discursos ante la asamblea a un segmento fiel, aunque no organizado, de los atenienses corrientes. El reducido y selecto mundo de los clubes políticos empezaba a ser observado con reticencia por la mayoría de los atenienses, que lo consideraban hervidero de tramas antidemocráticas.

Durante las décadas intermedias del siglo V, la posibilidad de que triunfara en Atenas alguna clase de gobierno oligárquico continuó espoleando las rivalidades entre los políticos de la ciudad. En una de estas confrontaciones, bien conocida, cierto Tucídides, hijo de Melesias (y probablemente familiar del historiador, que era hijo de Oloro), quiso enfrentarse a Pericles en el lugar clave: el foro público de la asamblea. Tucídides dispuso que varios ciudadanos acaudalados y de filiación antidemócrata se sentaran juntos, abuchearan a sus contrincantes políticos y votaran como un

bloque en la asamblea; pero llegó tarde y resultó insuficiente. Una serie de valientes iniciativas legislativas habían dejado el control pleno del aparato gubernamental en manos del *dêmos* ateniense, que estaba decidido a no dejarse controlar por la élite acomodada. En 443, la asamblea votó para decidir quién sufriría el ostracismo; se trata de una institución llamativa, por la cual los ciudadanos atenienses inscribían en un fragmento de cerámica (el *óstrakon*) el nombre de la persona destacada, pero impopular, que deseaban que fuera condenada a un exilio de diez años. El ostracismo se remontaba a la instauración del gobierno popular en Atenas, y era una afirmación clara de cuánta autoridad se arrogaba el demos: en este caso, se expulsaba a un ciudadano (aunque solo fuera uno al año) sin más culpa que la notoriedad política. En 443 fue el hijo de Melesias el señalado por la competición de impopularidad, y su marcha decapitó el movimiento político prooligárquico. El fracaso del político Tucídides, que desafió a la democracia en público y fue derrotado por ella, ilustra el contexto en el que debe situarse la valoración negativa que el Viejo Oligarca hacía de la ética democrática y su pesimismo acerca de la pertinaz longevidad del sistema. Después del ostracismo de Tucídides, el movimiento oligárquico de Atenas desapareció de la escena pública y algunos de los clubes privados se convirtieron en centros de agitación política.

Entretanto, algunos intelectuales habían censurado los principios implícitos en la democracia. Partiendo de la neta distinción sofística entre naturaleza (*physis*) y costumbre (*nómos*), denunciaban que el gobierno del pueblo era una construcción social baladí, a la vez artificial y perversa, porque sus leyes y costumbres eran contrarias a las leyes básicas de la naturaleza. En condiciones propiamente naturales, según estos críticos, la minoría de hombres fuertes y excelentes de por sí siempre gobernaría al rebaño de los inferiores, y lo utilizarían del mismo modo que el pastor utilizaba al rebaño para sus propios fines: esquilándolo o sacrificándolo de acuerdo con sus necesidades. La democracia —proseguían— pervive tan solo porque el rebaño de los inferiores, que teme con razón la superior capacidad de la élite, había logrado engañarlos y forzarlos a aceptar un pacto de justicia social que se cimentaba sobre una noción errónea de igualdad: el supuesto de que todos los ciudadanos, independientemente de sus logros individuales o la absoluta carencia de ellos, tenían el mismo valor político y, por tanto, les correspondía la misma cuota de participación en la asamblea. Los intelectuales antidemócratas se oponían a esta concepción «aritmética» de la igualdad (un hombre, un voto), y postulaban en su lugar una «natural»: la cuota justa de participación en los bienes políticos

y sociales debía determinarse a partir de la fuerza y excelencia inherentes a cada cual. Según este razonamiento, la democracia era antinatural, mientras que la oligarquía, esto es, el régimen de la minoría más fuerte y excelsa (y, no hará falta decirlo, más rica), se ajustaba al orden natural.

Otros intelectuales del siglo V, no obstante, se posicionaron a favor de la democracia. El sofista Protágoras de Abdera, por ejemplo, enseñaba que la capacidad política —a diferencia de la fuerza física e incluso de la inteligencia personal— no era monopolio de una minoría, sino que se distribuía regularmente entre la raza humana (o cuando menos, entre los griegos adultos de sexo masculino). Así, Protágoras desarrolló una suerte de pragmatismo antropocéntrico que rechazaba la noción de que existía algún tipo de verdad metafísica referida a cuestiones tales como la justicia o la verdad. Dado que no existía ningún orden social «sancionado por los dioses» o siquiera «natural», entonces las costumbres existentes representaban, de hecho, toda la realidad social accesible al conocimiento humano; consiguientemente, las costumbres debían ser tomadas en serio. De acuerdo con la afirmación más célebre de Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas»; las costumbres humanas, por ende, poseían toda la fuerza de las leyes «naturales». Y si la democracia funcionaba bien, en la práctica; si, como sin duda se lograba en la Atenas de mediados del siglo V, era capaz de generar una serie heterogénea de bienes materiales y psicológicos para sus ciudadanos, entonces eso demostraba que la capacidad política distribuida entre todos los seres humanos podía funcionar con cohesión y eficacia. La clave de los triunfos materiales de la Atenas del siglo V fue su imperio, y el imperio reposaba sobre una flota grande y eficaz, la de los trirremes (véanse las pp. 112 y 123). Pues bien, en el modelo del trirreme participaban cientos de personas corrientes, que colaboraban en pro de un bien común, al aportar cada cual su humilde contribución a la boga; con ello se transformaba una masa de madera en una devastadora arma naval (véanse las pp. 120-122), útil para ejemplificar la doctrina democrática de Protágoras. Y, como tuvo que reconocer el propio Viejo Oligarca, la experiencia de la boga reforzó decididamente la concepción que la clase inferior de los ciudadanos atenienses tenía de su propio valor y de su poder colectivo.

La controversia política en escena

El análisis riguroso de las cuestiones políticas no estaba limitado a los círculos intelectuales. La escena ateniense reconfiguró las ideas de los sofistas y otros pensadores del siglo V, enmarcándolas con frecuencia en términos míticos (y, por tanto, conocidos) y presentándolas ante el numeroso público que se congregaba en el teatro de Dioniso. Todas las obras dramáticas de Atenas eran sufragadas por el estado democrático, y la responsabilidad de escoger el programa anual correspondía a oficiales del estado. Si bien las tragedias griegas, como es lógico, se ocupan de muchos más temas que los relativos a la teoría y la práctica política, existe aun así una conexión muy estrecha entre la arena cívica y la escena trágica. *Las Euménides* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles y el *Ión* de Eurípides (por tomar tan solo tres ejemplos) analizaban la relación que vincula la naturaleza humana con el albedrío divino, con las leyes (creadas por los hombres) y con las costumbres tradicionales, así como el papel que todo ello desempeñaba en el gobierno de la polis. Examinaremos brevemente los argumentos de las tres obras, con miras a clarificar el modo en que se presentaban todos estos problemas filosófico-políticos ante públicos numerosos de ciudadanos corrientes.

Las Euménides se abre con Orestes, príncipe de Argos, que desea acogerse a sagrado en Atenas. Orestes había matado a su madre como venganza por la muerte de su padre; por ello, es perseguido por las Furias (unas grotescas divinidades femeninas, encargadas de castigar los asesinatos cometidos dentro de la familia). Atenea, la patrona de la capital ática, niega a Orestes la posibilidad de hallar asilo, y encarga al consejo del Areópago, un tribunal de ciudadanos creado por ella, que determine cuál es la decisión más justa. Orestes y las Furias defienden sus respectivas causas, el jurado emite sus votaciones y, finalmente, el veredicto se decanta a favor de Orestes (aunque solo después de que Atenea rompa el empate). Orestes, agradecido, ofrece una alianza permanente con Argos. Pero las Furias están ofendidas, amenazan con vengarse y predicen que explotará entre los atenienses una *stásis* terrible. Sin embargo, la habilidad retórica de Atenea (y sus amenazas veladas) las persuaden para que se instalen en Atenas y transformen sus predicciones de deflagración civil en una bendición para la tierra de la diosa.

En esta obra, que fue representada poco después de que la asamblea aprobara la reducción de los poderes extrajudiciales del consejo del Areó-

pago, y unos treinta años después de la guerra civil de Corcira, pueden hallarse un conjunto de cuestiones muy similares a las referidas por Tucídides: la amenaza de la *stásis*, el derramamiento de sangre dentro de la propia familia, el problema de la autoridad religiosa y el sagrado, mujeres que se comportan como hombres, la determinación del alcance exacto de la ley, las intrincadas relaciones políticas internaciones y el siempre complejo uso de la retórica. En esta obra, sin embargo, todo tiene un final feliz: contemplamos la fundación del estado, no su destrucción.

Antígona, por el contrario, ofrece una imagen más negra de los conflictos políticos. Creonte, el rey de Tebas —donde se sitúa la acción de la obra—, ha vetado a Antígona el derecho a enterrar a su hermano, quien, con la intención de derrocar a Creonte, había comandado el ataque de un ejército contra Tebas y perdido la vida en el intento. Ello da pie a un conflicto entre las exigencias de la práctica religiosa tradicional (los familiares deben enterrar a sus muertos) y las de la autoridad política (la voluntad del monarca es ley). Antígona se enfrenta a Creonte, quien contesta reafirmando su legítima autoridad y reprobando como impropio el que una mujer hable en público sobre cuestiones de relevancia política. Creonte se impone, y Antígona es sentenciada a morir por haberse negado a obedecer el mandato real. Pero ello sacude por igual la casa de Creonte, puesto que su propio hijo prefiere morir con Antígona a vivir en un mundo regido por la voz autocrática e inflexible de su padre. Si bien el lector moderno tenderá a identificar claramente a Creonte como el «malo» y a Antígona como la «heroína», el texto de Sófocles se resiste a demonizar a ninguno de los personajes: todos actúan según creen que es su deber y que asegurará la pervivencia de la polis. Esta grave confrontación entre la autoridad política y las normas sociales, por tanto, no se puede resolver en ningún final feliz. Los tebanos de Sófocles no se ven inmersos en una guerra civil, pero el público ateniense percibía que una ciudad tan radicalmente escindida estaba, en cierto sentido, condenada.

En cuanto al *Ión*, de Eurípides, en un principio parece tratar de cuestiones específicamente privadas: Creúsa, reina de Atenas y (según piensa) la última representante de la familia regia original, que naciera de la tierra, ha acudido a Delfos con su marido no ateniense, Juto, para consultar al oráculo sobre su infertilidad. Como el público advierte rápidamente, sin embargo, tiempo atrás Creúsa había abandonado en una cueva a un hijo engendrado después de ser violada por el dios Apolo. Este hijo es Ión, que, transportado por su padre a la residencia sagrada de Delfos, está ocupado allí como criado del templo. En el transcurso de la obra, Creúsa y Juto lle-

gan a creer que Ión es el hijo ilegítimo de Juto, con lo cual este se prepara gustosamente para adoptarlo como heredero. Creúsa, ofendida personalmente y contrariada por la idea de que un no ateniense obtenga una plaza en el linaje real, intenta matar a Ión; pero, a la postre, su plan fracasa debido a la intervención de los dioses, se produce el reconocimiento del hijo y la reina acepta la adopción. Ión se dirige entonces a Atenas, donde, según se refiere al público, será el padre de los *Iónioi*, la raza jonia.

Esta obra escenifica la cuestión de la ciudadanía, el mito del origen autóctono e, igualmente, la ideología imperial ateniense. Aun si la obra no es muy verosímil, debido a ese improbable final feliz, con ella los atenienses veían reforzada su condición especial —en tanto que «nacidos de la tierra»— y podían reclamar una autoridad ancestral sobre todos los jonios; se trataba de una ventaja muy conveniente, puesto que los hablantes del dialecto jonio componían una buena parte de los súbditos del imperio ateniense. Al igual que en *Las Euménides* y *Antígona*, cobran una importancia especial temas como la política, las leyes, la religión, los derramamientos de sangre, la política exterior y el problemático papel de las mujeres en la polis.

En el festival anual en honor de Dioniso se incluía también un certamen de comedias. Aristófanes es el único comediógrafo del cual conservamos obras enteras; sus textos se caracterizan por una sátira político-social de gran mordiente. En la Atenas cómica de Aristófanes, los políticos eran siempre corruptos, los ciudadanos solían venderse al mejor postor y preocuparse ante todo del dinero, los jueces se interesaban más que nada por la diversión y la afirmación arbitraria de su poder sobre los desdichados pleiteantes, y a las mujeres solo las movían el sexo y el vino. Sin embargo, como en la tragedia, las controversias de los intelectuales contemporáneos y la inquietud por la fragilidad de la unidad ciudadana bajo la presión de la guerra exterior también tuvieron su reflejo en las comedias atenienses. Entre las obras maestras de Aristófanes se cuenta *Lisístrata*, una fantasía en la que todas las mujeres del mundo griego coinciden en oponerse a la guerra del Peloponeso, que mantiene a sus maridos alejados de la familia y del lecho. Así, deciden terminar con la guerra mediante una huelga sexual: cuando los hombres regresen después de la campaña anual, sus compañeras solo les mostrarán desgana. Para forzar aún más la situación, toman la sagrada Acrópolis de Atenas, donde se verán atacadas por un destacamento de viejos hoplitas (echando a chacota el levantamiento revolucionario de 508/507). La obra termina felizmente, como es propio de las comedias, y todo el mundo regresa a su casa, una vez restaurada la paz. Sin

embargo, como en la Corcira de Tucídides, se puede observar cómo la violación de las leyes religiosas y la confusión de sexos y papeles se mezcla con los problemas derivados de la guerra exterior y los conflictos civiles.

En *Las nubes*, Aristófanes se ocupa de una cuestión un tanto diferente: las extrañas ideas y prácticas de «Sócrates el sofista», quien es retratado como un naturalista excéntrico y maestro de triquiñuelas retóricas que permiten que «un mal discurso derrote a un buen argumento». Estrepsíades, un ateniense del montón que ha cometido la locura de casarse con una aristócrata y ha contraído numerosas deudas por culpa del oneroso gusto de su hijo, envía a este a Sócrates, esperando que aprenda cómo embabucar a sus acreedores en los tribunales. Sin embargo, el hijo solo aprende a comportarse de acuerdo con la «naturaleza humana» y a hacer mofa de las costumbres que permitían que un padre disciplinara a su hijo, pero no que este levantara la mano contra su padre. La obra parece sugerir que las teorías de los sofistas sobre la *hybris* y el *nómos* estaban socavando la autoridad paternal, esto es, una de las bases de la sociedad de Atenas. La violencia generacional, junto con el anonadante final de la comedia —Estrepsíades, desesperado, se previene de desdichas por venir incendiando la «tienda de ideas» de Sócrates, con el infeliz sofista atrapado en su interior—, recuerdan de nuevo los graves y serios conflictos de la Corcira tucidídea.

«Sócrates el sofista» era un invento de Aristófanes, pero partía, sin duda, del Sócrates histórico; en 423, cuando se representó *Las nubes* por primera vez, este ya era célebre por su conducta y su pensamiento heterodoxos. En la *Apología* —una versión libre del discurso con el que Sócrates se defendió de las acusaciones de impiedad y corrupción de la juventud, en el juicio que le costó la vida en 399—, Platón lo retrata como un crítico mordaz de las normas éticas y los hábitos políticos atenienses, incluyendo la participación generalizada de ciudadanos corrientes en el gobierno (característica definitoria de la democracia ática). Sócrates pasaba gran parte de su tiempo en el Ágora, discutiendo de cuestiones éticas con cualquier ateniense dispuesto a sujetarse a su estilo de conversación, singularmente exigente; le quedaba poco tiempo para ocuparse de los conceptos sofísticos de naturaleza y cultura, pero también para la presuposición popular de que la masa de los ciudadanos siempre decide con sabiduría.

Sócrates no se interesó por la teoría política en sí misma, pero propuso algunas analogías con el mundo animal que tenían profundas implicaciones en el sistema de gobierno. Así, despreció la convicción popular de que las decisiones de los «grupos numerosos» —como los asamblearios, los consejeros o los jueces— ayudaban a educar a la juventud de la ciudad, puesto que

establecían las normas de conducta correctas y daban un ejemplo provechoso. Sugirió, en cambio, proponiendo una analogía con la instrucción de los caballos, que unas pocas personas (o quizá incluso una sola), dotadas de una mezcla especial de virtudes y conocimiento especializado, podían ser capaces de mejorar eficazmente la educación de los jóvenes. En cuanto a su propia función en la sociedad, Sócrates prefería compararse con un tábano, que revoloteaba por encima de sus ciudadanos e intentaba picarles para contagiarles un saludable estado de vigilia intelectual.

El propio Sócrates no parece haberse interesado por las varias implicaciones revolucionarias de su discurso, aunque estas ejercieron su influencia sobre algunos de los jóvenes que disfrutaban viéndole desmenuzar la defectuosa lógica de sus interlocutores. El más cruel de los sedicentes «socráticos» fue Critias, líder del movimiento oligárquico que se apoderó de Atenas en 404, pero también escritor prolífico sobre temas político-filosóficos. Según se dijo, su monumento funerario representaba a la personificación de la Oligarquía prendiendo fuego a la de la Democracia, y contenía el siguiente epitafio: «Este monumento conmemora a los hombres excelentes que, durante un breve tiempo, contuvieron la arrogancia del maldito pueblo de Atenas». De hecho, uno de los factores que colaboraron a la condena y ejecución de Sócrates fue que los atenienses creyeron que Critias había sido su discípulo.

Sin duda alguna, la eliminación de la voz crítica de Sócrates es una mancha en la trayectoria de la democracia ateniense. Pero es importante recordar en qué contexto se produjo. Para 399, las críticas de Sócrates habían sido toleradas durante toda una generación; y tampoco se le persiguió justo después de la caída de los Treinta. Pero al retomar sus conversaciones críticas después de la restauración democrática, como si nada hubiera pasado o nada le hubiera afectado, se entendió que Sócrates se negaba a reconocer que su crítica radical de los principios democráticos había jugado un papel en la explosión de la terrible *stásis*. Los atenienses eran notablemente respetuosos con la crítica en los discursos públicos, cuando menos para lo habitual en época antigua; pero la doctrina democrática responsabilizaba de las consecuencias de sus discursos, buscadas o no, a los oradores que se expresaran en público sobre cuestiones relevantes. Y si bien Sócrates siempre evitó pronunciarse en la asamblea de ciudadanos, el Ágora era igualmente un espacio público; por ende, los discursos del Ágora que tuvieran efectos públicos debían estar sujetos a la censura estatal.

Al parecer, Sócrates estuvo de acuerdo. En el *Critón*, un diálogo breve, pero extraordinariamente rico, Platón describe cómo algunos de los ami-

gos de Sócrates le habían preparado la huida de la prisión, después de que fuera condenado a muerte. Pero el filósofo rechazó la idea, afirmando que siempre se había negado a causar ninguna clase de daño y, por tanto, no estaba dispuesto a dañar voluntariamente las leyes de Atenas (unas leyes que le habían reportado beneficios, puesto que ayudaron a proveer a su educación). Argumentaba que, si escapaba de la prisión, provocaría que las leyes por las que había sido condenado perdieran su fuerza. Así, al rechazar la posibilidad de huir de la prisión, Sócrates aceptaba de grado la autoridad de la ley de Atenas, aun cuando estuviera convencido de que, en este caso, unos determinados jueces la habían aplicado mal. Si sus palabras habían incitado a la revolución oligárquica, Sócrates aceptaba la pena capital y afirmaba con ello que era un ciudadano leal y prefería morir a poner en peligro el sistema legislativo que había mantenido su propia vida.

La oligarquía esparciata: ascensión y caída de un ideal político

Los griegos que, como Critias, eran hostiles al ideal democrático, tendían a mirar hacia Esparta como modelo de ciudad estado: aristocrática, puesto que era gobernada por una «minoría virtuosa», y oligárquica (la mayor parte de las propiedades estaban en manos de un puñado de gobernantes). Tucídides, el historiador, estaba impresionado por la notable estabilidad constitucional de Esparta; observó que, después de superar una prolongada *stásis* en época temprana, los esparciatas conservaron la misma constitución durante más de 400 años. A pesar de algunas características superficialmente democráticas, se trataba de una carta muy restrictiva, ya que la inmensa mayoría de los hombres nacidos en Lacedemonia, el territorio de Esparta, carecían de cualquier clase de derechos de ciudadanía. En la época clásica, la sociedad espartana estaba dividida en tres clases primordiales, de acuerdo, en principio, con el lugar de nacimiento: una élite guerrera (los esparciatas, en sentido estricto), los inferiores libres (los periecos, de *períoikoi*, 'los que moran alrededor'), y una extensa clase de cosechadores con una condición semejante a la de los siervos, que estaban ligados a la tierra y sujetos a una permanente opresión institucional (los ilotas). En el periodo arcaico, Esparta se había anexionado el territorio adyacente de Mesenia, y había esclavizado a sus antiguos habitantes libres, convirtién-

dolos en ilotas. Las noticias que ofrece Tucídides sobre la larga *stásis* espartana se refieren a la lucha sin cuartel que precedió a la instauración de este régimen «colonial».

El punto más admirado de Esparta era la educación y disciplina de la clase esparciata. Los esparciatas se denominaban a sí mismos *hómoioi*, 'los iguales'; el objetivo de su cultura era forjar un cuerpo de ciudadanos compuesto de hombres cuyas características individuales se disolvieran en una identidad grupal basada en la uniformidad, la disciplina y la excelencia militar. Los jóvenes esparciatas crecían dentro un riguroso sistema educativo, organizado por el estado, en el que aprendían a ignorar la incomodidad física y a depender de los otros miembros adscritos a su misma unidad. Cuando alcanzaban la edad adulta, eran iniciados en una agrupación entre social y militar de «compañeros de comida»; si un joven no era aceptado en ninguna de estas «comidas» (*syssítion*), perdía su puesto en la élite esparciata y se convertía en un perieco, lo cual equivalía a la muerte social.

Cada esparciata recibía, por asignación estatal, una parcela de tierra, cultivada por ilotas. Aun cuando, en realidad, los esparciatas más acaudalados poseían muchas tierras adicionales, se esperaba que todos vivieran de acuerdo con un código de conducta estrictamente igualitario: las ropas, los alimentos, las casas, todos y cada uno de los aspectos de la vida pública o privada debían ser *homóioi*. Además, todos los esparciatas vigilaban atentamente a sus compatriotas, para detectar al que pudiera desviarse de las normas establecidas. Tucídides representa a Pericles, en el discurso fúnebre, contrastando la regimentación espartana con la relativa liberalidad de la sociedad ateniense: «En nuestras relaciones con el estado, vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a los recelos propios del trato cotidiano, no sentimos irritación alguna contra nuestro vecino si hace algo que le gusta...» (II, 37, 2). Era justamente esta libertad y tolerancia lo que despreciaban los *laconófilos* como Critias.

En el campo de batalla, los esparciatas se regían por las mismas reglas que en la ciudad: ninguno debía destacarse de sus compañeros, puesto que la clave de la capacidad de dominar a sus vecinos peloponesios era precisamente la disciplina de la falange esparciata. Todas las ciudades subyugadas por Esparta debían alinearse de forma estricta de acuerdo con unos determinados principios constitucionales: Tucídides asevera que los esparciatas se preocupaban de que todos los miembros de la Liga Peloponesia fueran gobernados por un régimen «oligárquico, de acuerdo únicamente con su propia conveniencia [la de Esparta]» (I, 19). Esta intensa politización de las relaciones exteriores ayuda a comprender por qué los

conflictos civiles producidos durante la guerra del Peloponeso se veían agravados por el enfrentamiento de las dos potencias: los estados que se incorporaban a la Liga del Peloponeso adoptaban, necesariamente, un régimen oligárquico, aprobado por Esparta. Los aristócratas de las ciudades democráticas copiaron algunos rasgos superficiales de la cultura esparciata: pelo largo, zapatos y bastones característicamente «lacedemonios» o expresiones propias de su dialecto; con estos signos exteriores expresaban su esperanza de que Esparta les ayudara a imponer un régimen oligárquico que privara a los ciudadanos más pobres de los derechos de ciudadanía.

Esparta se asemejaba un tanto a la Calípolis de Platón, cuando menos al parecer de los visionarios prooligárquicos. Pero bajo la apariencia de estabilidad, la ciudad estaba en guerra permanente consigo misma. Esta afirmación debe tomarse a la letra, puesto que, cada año, los esparciatas declaraban formalmente la guerra a los ilotas, en una medida simbólica que, a la vez, permitía tratarlos como enemigos. El Viejo Oligarca se escandaliza ante la idea de que en Atenas no se permite golpear libremente a los esclavos y extranjeros; parece referirse a una ley ateniense que prohibía humillar intencionadamente a nadie, hombre o mujer, niño o adulto, libre o esclavo. En Esparta, la situación era muy diferente: los ilotas vivían con el miedo de ser apaleados o incluso asesinados por sus amos. La *krypteía* —una sociedad secreta para el entrenamiento de los jóvenes esparciatas— había transformado la violencia esporádica contra los ilotas en un auténtico ritual; sus miembros aprovechaban la oscuridad de la noche para seleccionar las futuras víctimas entre los ilotas que destacaran por alguna causa (ya fuera la estatura o la ambición). Desde la perspectiva de la población ilota, por tanto, la *stásis* espartana no terminó jamás; los ilotas vivían en una sociedad regida por el principio de que el más fuerte imponía su voluntad sobre el más débil, con los medios que prefiriera. El asesinato de un vecino era un hecho más de la vida cotidiana, lo cual recuerda la descripción tucidídea de la conducta humana en una guerra civil.

Esparta venció en la guerra del Peloponeso, y muchos de sus partidarios griegos debieron de vaticinar la llegada de una edad de oro de la oligarquía; de ser así, la realidad los decepcionó (véanse las pp. 222-229). En un entristecido complemento a su obra de *La república de los lacedemonios*, Jenofonte redactó la necrológica política del estado que tanto había admirado. Ante la cuestión de si los esparciatas de su tiempo eran fieles a sus tradiciones, Jenofonte prefiere considerar que es una pregunta irrelevante, y observa que muchos de los griegos están fustigando a los espartanos y desean impedir que vuelva a renacer como gran potencia: «Nada

debe extrañar que se les dirijan tales reproches, puesto que es evidente que no obedecen ni al dios ni a las leyes de Licurgo [sus propias leyes]» (XIV, 7).

Las nuevas propuestas monárquicas

El declive de Esparta coincidió con una ampliación de horizontes en la teoría política griega. Entre las propuestas más imaginativas está la *Ciropedia*, de Jenofonte, una biografía ficticia de Ciro I, fundador del imperio persa (y tocayo del usurpador bajo cuyas órdenes había servido como mercenario el propio Jenofonte). La sociedad «persa» que se describe en la obra debe mucho a las instituciones culturales griegas (véase la p. 115). Ciro se presenta como un rey muy helenizado, que posee concepciones típicamente griegas de la moralidad, la justicia y la distribución equitativa; es retratado como el digno cabeza de una meritocracia, que debe su primacía más a la virtud que al linaje real. Aun así, Ciro es, indudablemente, un monarca y fundador de un gran imperio. El hecho de que Jenofonte elija un emperador persa para protagonizar su ficción filosófica demuestra que ya no se daba por sentada la vieja dicotomía entre griegos libres y bárbaros semejantes a esclavos ni, con ella, la posibilidad de que el pensamiento político más riguroso se ocupara de los regímenes monárquicos más fuertes.

También el rétor Isócrates, contemporáneo y compatriota de Jenofonte, se tomó en serio esta posibilidad e intentó hacer encajar su visión idealizada del hombre poderoso y digno de su poder en el contexto de las condiciones políticas de Grecia. Así, Isócrates escribió una serie de cartas abiertas a varios gobernantes de ciudades situadas en las lindes del mundo griego, como por ejemplo a Evágoras y su hijo Nicocles, de la semihelenizada dinastía de Chipre. En ellas, busca cuadrar los valores tradicionales de la ciudadanía griega con un reconocimiento tácito de que los monarcas gobiernan sobre súbditos, y no sobre ciudadanos libres con una cuota de participación; defiende que un monarca con el carácter adecuado es capaz de defender las libertades individuales con más éxito que algunos de los gobiernos entonces existentes en Grecia. En 346, Isócrates escribió otra carta a Filipo II, el dinámico rey de Macedonia que había transformado su antes olvidada tierra natal en el más fuerte de los estados de la Grecia continental (véanse las pp. 125-127 y 235-242); en la misiva instaba a Filipo a utilizar su poderío para el bien del conjunto del mundo helénico, y esperaba

que el rey uniría a todas las *póleis* bajo una única confederación, para iniciar posteriormente la invasión de Persia. Isócrates entendía que solo un gran proyecto imperial podría terminar con la guerra, endémica entre los griegos; aún más, creía que la fundación de colonias en las tierras recién conquistadas del Asia occidental serviría para «exportar» permanentemente las masas de griegos pobres y sin derechos cívicos, víctimas de los conflictos civiles y la guerra internacional que, a su modo de ver, representaban una amenaza para la vida civilizada. Al deshacerse así de la chusma, Isócrates confiaba en que pudiera establecerse en Atenas, su ciudad natal, un régimen estable y «ancestral», una oligarquía oculta bajo el nombre de «democracia». Hay pocos datos que apunten a que Filipo prestara excesiva atención a las cartas abiertas de Isócrates, pero este se dirigía menos a sus receptores expresos que a sus compatriotas; con ellas esperaba poder demostrarles que la monarquía, aunque no tuviera cobijo en ninguna polis concreta, sí debía tenerlo en general, en el mundo de las polis. Dada su duradera influencia como educador, los escritos de Isócrates tal vez ayudaran a abrir camino a la aceptación intelectual del nuevo mundo que iba a surgir a partir de las conquistas de Alejandro Magno (véanse las pp. 243-246).

Conclusiones: del conflicto destructivo al debate constructivo

Aun cuando Isócrates se decantaba preferiblemente por un sistema oligárquico, la profesión que escogió —esto es, la enseñanza de la retórica— dependía de la litigación característicamente democrática. El juicio de Sócrates había perjudicado la reputación de la práctica legal ateniense, y suele decirse que, después de la muerte de aquel, la vida política en la capital ática empezó a declinar. Sin embargo, los datos indican que los enfrentamientos forenses en los tribunales populares, al igual que las representaciones teatrales en el teatro de Dioniso, desempeñaron un papel importante en el mantenimiento de una vida política vibrante, que pervivió muchos años después de finalizar el periodo clásico. De hecho, los tribunales y el teatro tenían algunas semejanzas conspicuas: partían con ventaja los pleiteantes que, como los actores, tenían una buena voz, buena memoria y buenas tablas. Como mínimo uno de los políticos más destacados de Atenas, Esquines (el rival de Demóstenes), empezó su carrera como actor trágico.

En Atenas, todos los pleiteantes debían demostrar ante los ciudadanos corrientes del jurado que eran un paradigma de virtudes democráticas. Los que carecían de ambiciones políticas hacían mención expresa de los servicios prestados a la ciudad y, si eran ricos, a las subvenciones ofrecidas al estado o a los particulares. En cuanto a los políticos, recalcaban los grandes beneficios reportados por sus recomendaciones políticas. Y, en todos los casos, las disputas legales proporcionaban una cancha para la expresión pública, la verificación y el refinamiento de lo que, de otro modo, serían valores éticos y políticos meramente implícitos y quizá mal comprendidos. Es, por tanto, en la retórica forense donde se percibe con mayor claridad la realidad de la democracia ateniense y el complejo sistema de ideas, en ocasiones contradictorias, sobre el que esta reposaba (como libertad e igualdad, libertad de expresión y consenso, respeto a la iniciativa individual y conformismo social); ello era cierto para el ciudadano ático, y lo es igualmente para el lector moderno. Estas controversias políticas y legales, más que resultar en la destrucción de la ciudad estado (como temía Platón), contribuyeron a poner sobre la mesa la lógica de la polis democrática.

Al escuchar una causa, los jurados atenienses podían evaluar la presentación del orador de acuerdo con sus propios principios, pero también podían aprovechar la oportunidad para revisarlos. Además, el auditorio no estaba limitado a los varios cientos de miembros del jurado; las causas más famosas atrajeron a nutridos grupos de espectadores, con lo cual los tribunales atenienses desarrollaban también una importante función extralegal: eran, en efecto, un foro en el que los ciudadanos podían presentar ante sí mismos su propio y complejo sistema de valores, y podían decidir, con un intervalo casi diario, si estaban de acuerdo o no con lo expresado. Este proceso de verificación de valores y acumulación de las transformaciones permitió que la ideología democrática fuera capaz de responder a los acontecimientos externos y los cambios en el entorno social.

Este proceso de verificación y revisión de valores solía quedar implícito, por debajo del nivel de la conciencia; pero, en ocasiones, los políticos de Atenas utilizaban los tribunales como plataforma de presentación de un discurso en el que combinaban los argumentos éticos y legales de corte tradicional con una meditación más arriesgada sobre los ideales políticos a los que debía aspirar la ciudad. La ley precisaba que un pleiteante dispusiera de un tiempo determinado; pero, aunque los jurados no temían interrumpir a un orador si consideraban que se alejaba excesivamente de la cuestión central, en algunos casos permitían un margen importante para la digresión. Si el orador veía que contaba con la aprobación tácita de los

jueces, podía aprovechar la cancha forense para expresar sus ideas sobre la naturaleza del liderazgo democrático, los deberes de los ciudadanos, la justicia distributiva o la relación entre la participación política y la ley.

Un buen ejemplo del uso de la retórica forense para presentar una «teoría política» es el discurso de Licurgo *Contra Leócrates*. Licurgo considera que, con su huida de Atenas, pocos días antes de que esta fuera derrotada por Filipo en la decisiva batalla de Queronea (véase la p. 243), Leócrates había votado a favor de la destrucción de la polis. En este discurso, que fue pronunciado en los últimos años de plena independencia de la capital ática, Licurgo desarrolló una visión austera de la ciudadanía entendida como dedicación al bienestar de la ciudad. Un ciudadano, especificaba, debía moderar su conducta de acuerdo con consideraciones cívicas, religiosas y estatales; si prefería abandonar la ciudad cuando esta corría peligro, como había hecho Leócrates, estaba colaborando a su fin. La polis, por ende, solo podría sobrevivir si todos sus ciudadanos se mostraban dispuestos a arriesgar sus vidas y sus propiedades en nombre del bienestar general; si aceptaban el riesgo, Atenas prosperaría y viviría conforme a sus loables tradiciones ancestrales. Licurgo adornó su discurso con citas extensas tomadas de las tragedias griegas, anécdotas de la historia griega y referencias a decretos públicos (en ocasiones, espurios); cabe entender que presuponía que su auditorio, los hombres del jurado, compartían su convicción de que la historia y el teatro eran fuentes de formación moral e inspiración patriótica.

El contexto del discurso, pronunciado en la década de 330, es muy significativo; en efecto, el periodo inmediatamente posterior a la derrota de Queronea, acaecida ocho años antes, fue uno de los más difíciles en la historia de Atenas. Nadie conocía los planes de Filipo; en seguida aparecieron enérgicas recriminaciones y propuestas radicales (incluyendo la liberación de los esclavos, para que ayudaran en la lucha), que fueron discutidas, con mayor o menor éxito; algunos ciudadanos querían mantener la resistencia, otros reconocer la victoria de Macedonia e intentar apaciguarla; Atenas, en suma, parecía abocada a la guerra civil. Pero finalmente se evitó la *stásis*. Los ciudadanos se unieron y se dispusieron a resistir a un invasor que, a la postre, no acudió. Se encargó a Demóstenes, el diseñador de la política internacional que había derivado en la derrota de Queronea, la honrosa tarea de pronunciar el discurso fúnebre anual sobre los fallecidos en la guerra. En estos mismos años inmediatos a la derrota, Licurgo se convirtió en uno de los políticos atenienses más destacados, y en el personaje central de un proyecto de arquitectura pública y reforma moral que contribuyó sobremanera a la definición de la cultura cívica de Atenas.

Licurgo se contaba, según algunas fuentes, entre los alumnos de Platón. En efecto, es posible detectar en el ataque de Licurgo a la huida de Leócrates ciertos paralelismos con el *Critón* platónico, en el que se representaba la negativa de Sócrates a huir de la ciudad, pues ello dañaría las leyes de Atenas. Sin embargo, las diferencias que separan la mayoría de los escritos políticos de Platón y el único discurso preservado de Licurgo son muy profundas. Como se ha visto, Platón había equiparado la controversia política con la *stásis*, y los conflictos ciudadanos con la destrucción de la polis. Licurgo, en cambio, acepta la polis democrática como un espacio en el que los ciudadanos disputan acremente, pero terminan por alcanzar una conclusión decisiva, y se puede confiar en que esta conducirá al bienestar de todos los interesados.

En su relación de la *stásis* de Corcira, Tucídides había recalcado que existe un vínculo entre la violencia física y la corrupción del lenguaje corriente. Así, reflejó cómo los actos más condenables eran denominados con nombres atractivos, y cómo la capacidad retórica se aprovechaba para perseguir fines egoístas de venganza o medro personal. El discurso de Licurgo, por el contrario, al igual que otras oraciones forenses de la capital ática, proclama que los combates retóricos y la controversia política pueden contribuir a la prosperidad general de la vida política; e ilustra, asimismo, cómo la teoría política puede trascender su origen elitista y ser recibida, bajo una nueva forma, por un auditorio inteligente y mucho más nutrido. La experiencia de los conflictos políticos que enfrentaron a demócratas y oligarcas a lo largo de los siglos V y IV pone de relieve la brutalidad potencial de la vida política griega. Aun así, los esfuerzos por comprenderlos racionalmente y buscar maneras de superarlos también hicieron florecer un pensamiento político y moral de gran complejidad, que se ha convertido en la base de gran parte de la filosofía occidental. A ello cabe añadir que, si bien la oligarquía siguió siendo el régimen preferido por la mayoría de las élites griegas, tanto en el periodo clásico como mucho después, fue la democracia la que demostró ser más resistente y eficaz en el progreso hacia una cultura capaz de resolver los conflictos recurriendo no ya a la violencia, sino a la controversia política constructiva.

6

La vida privada

James Davidson

Estratonico, ciudadano ateniense reputado por su ingenio, estaba cierto día en Maronea, una pequeña ciudad situada en la costa norte del Egeo.

—Tapadme los ojos con una venda —les dijo a sus amigos—, y llevadme a la parte de la ciudad que más os plazca; ya veréis cómo, sin quitarme la venda, soy capaz de deciros exactamente dónde estamos.

Le cubrieron los ojos, como había pedido, le guiaron hasta otro punto de la ciudad, muy alejado del primero, y le preguntaron dónde se hallaba.

—Delante de la taberna —respondió Estratonico, sin titubear. Y había acertado, pues Maronea tenía fama de no ser más que una ristra de tascas.

En los últimos años del siglo XX, la historia de la vida privada ha conocido una especie de renacimiento, fertilizada por los depósitos aluviales de la antropología y la sociología. Su campo suele oponerse a la historia de «fechas y lugares», cuya fundación se remonta justamente a un griego: Tucídides. Los grandes acontecimientos de la historia política son, con frecuencia, *únicos y accesibles*; pero los de la vida privada resultan más difíciles de conocer, pues se componen de numerosos hechos menores y oscuros, que solo cobran su verdadera relevancia cuando se los extrapola dentro de modelos más generales de la conducta humana.

Ello no quiere decir que no haya informantes. En efecto, ya en el siglo V florecía la literatura anecdótica, cuando Ión de Quíos puso por escrito su conocimiento personal de cómo eran, en privado, algunos personajes tan famosos como Sófocles, el trágico, o Cimón, el general. En el siglo IV, Éforo se ocupó de las agudezas de su coetáneo Estratonico, que quizá ya hubieran sido recogidas antes por Calístenes, el historiador de Alejandro Magno. Además, los escritores antiguos no temían generalizar sobre el modo de vida más habitual en los siglos precedentes, en otras ciudades o en otros grupos: la homosexualidad en Esparta y Creta comparada con Atenas y Persia, el es-

plendor de los banquetes de Siracusa, la moderación de las mujeres milesias, el vestir andrajoso de los atenienses, su preferencia por los vasos y platos pequeños y su devoción por los pasteles, la superstición de los egipcios, la tez blancuzca de los persas desnudos, el aprecio de los maroneos por las tabernas... Por su parte, Critias (véase la p. 149) comparó los hábitos de la bebida en Esparta con ejemplos de todo el mundo griego —el Ática, Tasos, Tesalia—, sacando conclusiones sobre su carácter político y social; y a finales del siglo IV, un filósofo hizo un compendio de las *Bíoi* (los estilos de vida) de varias naciones, mientras que otro compuso una *Vida de Grecia* que analizaba la evolución de los diferentes estilos de vida a lo largo de su historia.

Pero es difícil saber cómo tomarse estos regalos. Si los otros griegos comprendían la broma de Estratonico, la fama de Maronea tuvo que estar muy extendida; y si estaba tan extendida, quizá fuese cierta. No hay ningún método, en suma, que nos permita evaluar las afirmaciones sobre la vida privada. Aun así, algunos principios pueden resultarnos útiles. En primer lugar, podemos intentar determinar qué probabilidades existían de obtener la información. En el caso de Maronea, la cantidad de tabernas estaba a la vista de todos los visitantes; pero las aseveraciones referidas a sociedades cerradas como la de Esparta son, necesariamente, más aventuradas (y, en ocasiones, contradictorias). Debemos tener en cuenta, asimismo, los factores que favorecen la invención; incluso las afirmaciones más banales pueden tener su origen en algún tipo de prejuicio. No es casual que fuera un enemigo de la democracia, el Viejo Oligarca, el que mantuviera que los atenienses vestían peor que esclavos. Los proesparciatas elogiaban la vestimenta de los lacedemonios (que, en los combates, disimulaba la sangre) y sus melenas (a la par terroríficas y aristocráticas), pero precisaban que otros griegos con otras preferencias tal vez considerarían estas costumbres como signos de su afeminamiento y ostentosidad. Así, algunos historiadores consideran que lo que se afirma de los otros no dice, en realidad, nada sobre estos, sino que nos informa solo de cómo, desde dentro, se quiso construir la imagen de los de fuera. Ahora bien, aunque parezca haber motivos para inventar una noticia, o un modelo común en la representación del otro, no por ello tiene que tratarse necesariamente de una información fantaseada. Quizá exista una razón más profunda que explique por qué los atenienses no cuidaban su apariencia. Quizá la supuesta «ostentosidad» de los persas era, al modo de ver de estos, un signo con una lectura totalmente diferente.

Para contrarrestar estas dificultades, los historiadores pueden buscar estructuras estables, adecuadas para la generalización. El conocimiento de

la geografía —por ejemplo—, del clima, de los cultivos y la tecnología puede ayudarnos a deducir qué se comía en una zona determinada. Las estructuras educativas, a su vez, nos ayudarán a deducir los límites de la alfabetización. De hecho, la cultura griega puede ser entendida como un sistema de estructuras, de prácticas y costumbres, de modos convencionales de pensar sobre el mundo. Nuestra experiencia del vino es diferente a la de la antigua Grecia, porque las variedades de viña son diferentes, al igual que las técnicas de producción y los métodos de almacenamiento; porque lo tomaban muy aguado; porque lo bebían en copas cuyas formas y decoración eran singulares y conllevaban un significado cultural; porque lo bebían de acuerdo con una serie de reglas formalizadas, en una sala minúscula y todos del mismo recipiente; y porque todo ello servía para reforzar los lazos de unión de los bebedores, pues la bebida se relacionaba con la exuberancia y el peligro dionisiacos.

En estas estructuras culturales, el lenguaje desempeña una función clave, en tanto que diferencia, clasifica y conecta. El hecho de que los alimentos se dividieran en *sîtos* —los componentes básicos, como la cebada o el trigo— y *ópson* —casi todo el resto— puede ser muy ilustrativo de cómo era la experiencia de la comida, por ejemplo. Si podemos entender qué diferenciaba a una *hetaíra* (una hetera o cortesana) de una *pórnē* (una simple prostituta), habremos avanzado en la comprensión de la vida erótica en la Antigüedad. Sin embargo, también en este terreno debemos pisar con cautela; el lenguaje no siempre es neutral y, en ocasiones, no es reflejo tanto del uso habitual como de la ideología.

Una gran parte de nuestra información —las leyes, los rituales y los preceptos éticos, por ejemplo— tiene valor normativo, es decir, busca prescribir qué es lo correcto o lo normal. Estas normas son interesantes de por sí, y pueden utilizarse como indicativo de las conductas. De hecho, en ciertas ciudades todo nuestro conocimiento de la forma de vida procede de descripciones de costumbres concretas, y casi todas las noticias referidas a Esparta describen un «sistema», como si en esta ciudad la vida funcionara al estilo de una máquina. No obstante, algunas culturas —y algunos sectores de la cultura— eran más conformistas que otras, por lo que si al describir una sociedad nos basamos exclusivamente en sus normas y funciones difícilmente ofreceremos un retrato realista de cómo se comportaban de veras sus habitantes. Las leyes, en efecto, podían usarse para sofrenar una conducta extendida, pero reprochable; ahora bien, también podían responder a un pánico ético irracional. El filósofo Crisipo aseveraba que, en Rodas y Bizancio, se castigaba el afeitado; sin embargo, según él

mismo recalcaba, todos los habitantes de la ciudad, sin excepción, iban afeitados.

Así, los historiadores de la vida privada en Grecia deben proceder a comparar los datos impresionistas referidos a lo que hubo con los referidos a lo que tuvo que haber y a lo que debería haber habido. En cualquier caso, no obstante, estos datos no serán un objeto científico y permanecerán abiertos a la discrepancia. No podemos escaparnos al sesgo provocado por lo que las fuentes optaron por noticiar y representar; pero esa mirada particular ya es, en sí, un importante artefacto histórico.

El cuerpo

Lisandro, general esparciata, pasea junto a Ciro, el comandante persa, por el magnífico vergel que Ciro se ha construido en Sardes. El general se admira ante la hermosa regularidad de las filas de árboles y plantas, y no puede sino pedir que se transmitan sus parabienes a quien se hubiera encargado de su concepción. «He sido yo», contesta el persa, con agrado; «me he ocupado con mis propias manos incluso de plantar algunos ejemplares». Lisandro le mira con atención, repara en sus ropajes espléndidamente perfumados, en los hermosos collares y gargantillas, en todo su acicalamiento, y Ciro prosigue: «¿Acaso te sorprende?» (Jenofonte, *Económico*, IV, 20-24).

Los griegos parecen haberse sentido fascinados por los espléndidos ropajes de los persas, y por el cuerpo que se ocultaba bajo estos. Se contaba que, en los primeros años de la Liga Délica (véase la p. 197), Cimón, el general ateniense, hizo desnudar a los prisioneros persas, y pidió a sus aliados que escogieran entre quedarse con los cuerpos o con las ropas. Al creer que los compradores de esclavos no pagarían demasiado por unos especímenes de físico tan enerve, optaron por los vestidos; con ello dejaron escapar los grandes rescates que muy pronto iban a ofrecer las familias de los cautivos (véase la p. 123). Agesilao, por su parte, sacó otra lección del cuerpo de los persas. Al emprender una nueva campaña en su contra, a principios del siglo IV, se aseguró de que los prisioneros fueran vendidos desnudos, para que los soldados esparciatas acrecentaran su arrojo, al apercibirse de que estaban luchando contra hombres de carnes parecidas a las de una mujer (Jenofonte, *Helénicas*, III, 4, 19).

El cuerpo fue objeto de una intensa reflexión ideológica, que nos ha legado dos de los productos más conspicuos del mundo clásico: el atletismo

y el desnudo. El trabajo agrícola fortalecía la constitución corporal de los ciudadanos más pobres; los más acomodados imitaban sus cuerpos ejercitándose en el gimnasio, desnudos. Se entendía que esta actividad al aire libre era un signo de ser verdaderamente hombre, libre y griego; por el contrario, una vida sedentaria y protegida del sol generaba un cuerpo blando y blanquecino que lo acercaba a uno a los bárbaros, los artesanos y las mujeres. En las primeras pinturas cerámicas, los hombres griegos son retratados como «figuras negras», lo que simboliza su piel más oscura, mientras que las mujeres y los afeminados tienen una apariencia pálida y blanquecina. Este ideal no solo se halla implícito en las incontables imágenes de cuerpos bien formados y desnudos, tal cual aparecen en la escultura, la pintura y las armaduras finamente musculadas de los hoplitas ricos; también es importante el papel que desempeñaba el cuerpo en los festejos públicos. Grupos de hombres, adultos o jóvenes, se encueraban para representar a su ciudad o tribu en las competiciones atléticas, las carreras de teas, las danzas *pírricas* (o de guerra) y los certámenes de *euandría* («belleza masculina»). En la comedia se ridiculizaba a los ciudadanos obesos, y Platón deja ver que si un hombre pobre, enjuto y tostado por el sol, se encuentra luchando con otro rico, «criado a la sombra y cargado de carnes superfluas», despreciará a la élite y empezará a agitar en pro de la revolución democrática (*República*, 556ce). En Esparta, según Jenofonte, era obligatorio mantenerse en buena forma física, y cierto autor asevera que se pasaba revista a los cuerpos de los ciudadanos cada diez días; si alguien se negaba a mejorar su condición física, podía ser expulsado de la ciudad.

La fase de la vida humana a la que se prestaba más atención era, sin duda, la fase de transición que cubría desde el arranque de la pubertad hasta los veinte y tantos. Este periodo, o cuando menos la parte más decisiva, era conocido como *hēbḗ* ('juventud, vigor, florecimiento'); a los jóvenes de esta edad, los *hēbṓntes*, se les solía caracterizar, en las representaciones pictóricas y escultóricas, como hombres de cuerpo formado pero desprovistos de barba. En ocasiones, se hablaba del cuerpo y su representación en tanto que fuentes de luz, que alcanzaban su máxima brillantez al comenzar la edad adulta y se iban apagando con el paso del tiempo. Esta metáfora se continúa más allá de la muerte con la referencia a los difuntos como «sombras».

El ingreso en la edad adulta se decidía —cuando menos en Atenas— mediante una inspección física ante el demo, el Consejo y un grupo de jurados; los que la suspendían debían volver a integrarse en las filas de los niños. Esta es la edad que se celebra en las esculturas arcaicas llamadas *koú-*

roi, y en los famosos Hermes de Praxíteles, hallados en el gimnasio de Olimpia y realizados hacia el siglo IV (o algo después). En un nivel más terrenal, se consideraba una edad irresponsable, cuyo prototipo era el personaje de Fidípides en *Las nubes*, de Aristófanes. Los jóvenes *hēbṓntes* formaban, a su vez, el espinazo del ejército, pero no desempeñaban cargos de responsabilidad en la polis hasta haber cumplido los treinta (véanse las pp. 73-75). En Atenas, la edad mínima para entrar en la asamblea varió entre los dieciocho y los veinte años, pero no se les aceptaba como consejeros, magistrados o jurados hasta que hubiera transcurrido otro decenio. En Esparta, los jóvenes veinteañeros seguían siendo controlados por el *paidonómos*, el oficial responsable de los niños.

Muchas fuentes apuntan hacia una actitud ambivalente en relación con los hombres jóvenes. Su cara barbilampiña y —sobre todo en el caso de los que tenían pretensiones aristocráticas— la larga melena podían ser percibidas como femeninas, pero al ingresar en la *hēbḗ* estos signos de juventud se combinaban con una repentina manifestación de fuerza masculina. En las comedias, los atenienses se mofaban de los personajes barbilampiños, pero en el siglo IV, Alejandro Magno prefirió una imagen sin barba, iniciando (o tal vez siguiendo) una nueva moda y estableciendo una conexión no tanto ya con la debilidad femenina como con el poderío de la juventud, tal cual se mostraba en las representaciones de Apolo, del joven Teseo o de Aquiles. Cierta historia, referida precisamente a Aquiles, ilustra a la perfección esta mezcla de rasgos femeninos y energía marcial. Narra cómo Tetis, su madre, intentó salvarlo de una muerte cierta en la guerra de Troya, disfrazándolo de doncella y ocultándolo; pero Ulises halló su paradero y lo engañó, haciendo sonar un toque de alarma. Al instante, la joven muchacha se quitó el disfraz y tomó las primeras armas que encontró a su lado.

Los vestidos

Las mujeres, a diferencia de los hombres, eran representadas con el cuerpo oculto a la vista. De hecho, los vestidos son un componente esencial de la identidad y las pertenencias de la mujer griega, ya desde los tiempos de la primera de ellas: Pandora. Aun cuando algunas fuentes afirman que en Esparta y Quíos las chicas no solo se encueraban para realizar los ejercicios físicos, sino que incluso luchaban con los chicos en público, la situación en Atenas era diferente: las mujeres respetables permanecían dentro de casa

y cultivaban una apariencia más delicada y pálida que la de los hombres (potenciada, en ocasiones, con el uso de un albarino que se obtenía al rascar una pieza de plomo corroído en vinagre). En cierta comedia, también se acusa a las heteras de modelar su forma: zapatos de plataforma para parecer más altas, una faja para reducir el vientre y relleno para las caderas. En *La asamblea de las mujeres*, de Aristófanes, las protagonistas han de emplear una artimaña para escapar de sus maridos: a escondidas, durante las semanas precedentes, han tostado la piel al sol y han dejado crecer el vello corporal, para que su apariencia se asemeje más a la de los hombres. En los tribunales, los oradores presumen de cuán desacostumbradas están las mujeres de su casa a la presencia de visitantes masculinos, mientras que otros enfatizan la reticencia de aquellas a entrar en una casa ajena sin su marido. En realidad, las que se aventuraban a cruzar el umbral de la salida podían verse acusadas de adulterio y amenazadas de muerte. Siguiendo la misma lógica, Aristófanes recoge cómo se decía de las mujeres que se dejaban ver a la puerta de su casa que buscaban tentar a los hombres; otros autores insisten en que las mujeres que penetraban en el *andrōn* (la sala de los hombres), con miras a comer y beber en compañía de estos, eran automáticamente consideradas prostitutas.

Las ocasiones en que sí se permitía la salida de las mujeres —en los festivales públicos o los funerales, por ejemplo— eran vistas como momentos de peligro, en los que podían intercambiarse miradas intencionadas con los potenciales seductores. Probablemente, la mayoría de alusiones a la aparición de mujeres en público se refieren a contextos similares. Es el caso, verbigracia, del ostentoso Midias, que exhibe a su mujer llevándola a los misterios de Eleusis montada sobre un carro tirado por caballos armiñados (Demóstenes, XXI, 158), o de las empobrecidas hermana y sobrina de Olimpiodoro, que contemplan con envida cómo la dueña de la casa sale a la calle ataviada con todo refinamiento.

Algunos historiadores han expresado sus reservas ante este retiro en el gineceo, una práctica aparentemente no europea, y han postulado que, en realidad, debía ser un signo de lujo: los ciudadanos más humildes no podían permitirse, de ningún modo, que sus mujeres permanecieran todo el día en casa. Como solución de compromiso, tal vez podemos fijarnos más en las fuentes que refieren *cómo*, y no *cuándo*, se dejaba ver en público la mujer griega. En principio, si vestía bien tapada y no llamaba la atención, escapaba a la censura. Aristóteles asevera que en algunas ciudades existía el cargo oficial de *gynaikonómos*, un supervisor de la conducta y recogimiento femeninos; al igual que el *paidonómos*, precisa que son cargos propios de

un sistema aristocrático, puesto que, en lo que respecta a las familias menos favorecidas, las mujeres y los niños desempeñan la función de los esclavos y, por ende, deben poder salir de casa. Sin embargo, cuando menos en una de las fuentes atenienses de finales del periodo clásico (Hiperides, F14, ed. Blass), se afirma que las ciudadanas que siguieran una *akosmía* («conducta desordenada») en la calle podían ser multadas con hasta diez mil dracmas. Una anécdota tardía muestra a Jantipa, la mujer de Sócrates, que se niega a vestir la capa para asistir a una procesión; el filósofo la reprende: «¿No te das cuenta? Sales para que te miren, y no para mirar» (Eliano, *Varia Historia*, VII, 10). No obstante, quizá sea significativo que Jantipa, al igual que las mujeres de la citada obra aristofánica, parece no poseer una capa de su propiedad. En cambio, las mujeres que desarrollaban una función en los rituales religiosos (como las novias, las *kanēphóroi* que cargaban sobre la cabeza los cestos con los objetos de los sacrificios, o las *arrēphóroi*, que ocupaban una posición destacada en las Panateneas)* iban ricamente ataviadas con ropajes primorosos, joyas y adornos de oro que, a las veces, eran sufragados por benefactores públicos.

En este contexto, el acto de descorrer el velo incorporaba una fuerte carga erótica. Era, asimismo, un instante clave de la ceremonia matrimonial ateniense; es probable que se realizara mientras el novio participaba en un banquete organizado por la familia de la novia y que fuera seguido de la ofrenda de los *anakalyptēria* o «regalos del develado» (véanse las pp. 173-177). Para la novia, sin duda, el momento de comer junto al novio y mostrar su cara develada por primera vez hubo de tener un gran impacto simbólico.

La ropa griega se caracterizaba por un diseño muy sencillo. Existía, por ejemplo, el *khitṓn*: una túnica plisada, de extensión variable y habitualmente sin mangas. La *exōmís* era una versión más humilde, sujeta solo por un hombro y asociada con los esclavos. Por encima del *khitṓn*, los que podían pagarlo llevaban una capa de lana o *himátion*, compuesta de una pieza simple de tela, de forma oblonga, con la que se envolvía el cuerpo; en ocasiones, se cerraba a un lado con algún tipo de fíbula. Todos estos vestidos carecían de forma: la tomaban del cuerpo que estaban ocultando, revelando y complementando. Ello contrastaba fuertemente con los trajes a

* Las *arrēphóroi* eran cuatro jóvenes atenienses, de edades comprendidas entre los siete y los once años, que eran escogidas entre las familias aristocráticas por el arconte basileo para portar los vestidos o los objetos sagrados de Atenea Poliade en las procesiones en honor de la diosa. (*N. del T.*)

medida con que solía representarse a los bárbaros; Aristágoras intentó convencer a Esparta para que apoyara la revuelta de los jonios contra los persas diciendo: «Van a las batallas con pantalones y turbantes. Imagínate si será fácil derrotarlos» (Heródoto, V, 49). Cuando Pausanias —el regente de Esparta— y Alejandro Magno, a principios y a finales de la época clásica respectivamente, se mostraron al público con vestimentas persas, querían transmitir una imagen de ostentación y despotismo oriental. Es significativo que, cuando en el siglo IV se introduce en Atenas la moda oriental —como el *kándys*, cierto abrigo persa—, son las mujeres las que la visten.

Dado el escaso trabajo de sastrería, la atención se centraba en la tela. Los fragmentos conservados de telas antiguas permiten observar que la producción era fina y variada. En Braurón, los *khitṓnes* femeninos se clasificaban de acuerdo con los materiales (de arpillera, de lino, *amorgís* [¿de seda?],* de lana cardada), los colores (amarillo —un color considerado femenino—, morado, blanco o de la gama de verdes), los dibujos (listado, moteado, ribeteado, «adornado», «muy adornado») o el estilo. El hilado y el tejido eran tarea femenina, y es probable que una gran parte de las ropas fuera confeccionada en casa; aun así, la manufactura de vestidos era una industria relevante, en la que se empleaba también a hombres.

En Atenas, el trabajo de la lana tenía un gran valor simbólico. El nacimiento de una hija se celebraba colgando una hebra de lana en la puerta principal de la casa, y la participación de las mujeres en las Panateneas consistía precisamente en tejer cada año un nuevo vestido para Atenea Poliade. Se cree que este vestido puede ser el que ocupa un lugar destacado en el friso del Partenón, en la parte superior derecha, bajo el frontón en el que se representa el nacimiento de la diosa. De hecho, de acuerdo con uno de los mitos del origen autóctono, los atenienses descendían de una pieza de lana que, fertilizada por Hefesto, se dejó caer sobre la tierra del Ática, dando origen a Erictonio, en cuyo nombre resuenan a la par la lana (*érion*) y la tierra (*khthṓn*).

La manera de vestir era indicativa de la riqueza, la condición social y el carácter. Se decía que, en los burdeles, las mujeres llevaban ropas transparentes; los pintores cerámicos, por su parte, prestaron gran atención a qué tanto del cuerpo femenino era visible a través de sus ropas, pues ello era signo de su disponibilidad sexual y/o de la calidad de los vestidos. Pero la

* Se han hecho otras conjeturas sobre su composición; para Bailly, debía de ser de púrpura, lino delgado o, tal vez, lana de la isla de Amorgos. (*N. del T.*)

vestimenta de los hombres también revelaba muchas de sus características. El *himátion* era la prenda básica; la escultura y las fuentes escritas coinciden en mostrar que, idealmente, se colocaba directamente sobre la piel, sin usar el *khitṓn*. Uno de sus tipos, el *tríbōn*, se relacionaba con la humildad, la pobreza o incluso las simpatías proesparciatas (y oligárquicas, por tanto); la *khlanís* o *klaîna*, por el contrario, era indicio de riqueza. No está claro en qué se diferenciaban, pero no hay duda de que la diferencia era perceptible. Así, uno de los personajes de la Comedia Nueva comenta que, tras haber perdido sus bienes, ha perdido también a sus amigos: «Todos saludaban a mi *khlanís*, según parece, y no a mí, porque ahora ninguno de ellos me dirige la palabra» (Posidipo, fragm. 33, ed. Kassel-Austin). La situación contraria se puede ver en el *Pluto* de Aristófanes, a propósito de un nuevo rico: «¿De dónde has sacado esas ropas?», dice un delator que teme que le persigan; «¡Pero si ayer vestías un *tríbōn*!». Estas no son las únicas prendas relevantes. Los «zapatos espartanos», por ejemplo, eran nobles y elegantes, mientras que las *embádes* (zapatillas de fieltro, o quizá alpargatas) se asociaban con los viejos y los pobres. Cierto ateniense describe cómo Diceógenes escarnecía a un pariente pobre, porque este se ataviaba con *tríbōn* y *embádes* (Iseo, V, 11). La pomposidad se ejemplificaba, a su vez, en los que llevaban bastón (Demóstenes, XXXVII, 52). Dado que, en Atenas, la apariencia personal era un elemento esencial para la distribución de los impuestos, no es de extrañar que se sospechara que algunos ciudadanos acomodados disfrazaban su riqueza, vistiendo una capa raída encima de un delicado *khitṓn*.

En un discurso en que se trata de la conducta más apropiada para un orador (véase la p. 70), Esquines censura a Timarco por andar a brincos por la *boulḗ*, exhibiendo su cuerpo; de Cleón se decía que fue el primero en sujetar la túnica más arriba cuando se dirigía al público, para poder moverse y gesticular con mayor libertad. En el otro extremo, las esculturas de Solón y Esquines los muestran con los dos brazos firmemente envueltos en la capa, al igual que los jóvenes esparciatas. Demóstenes, no obstante, reprochaba a Esquines que su capa le llegara a los tobillos, con un estilo «de arrastre» que era percibido como afectado o antidemocrático (compárense las láminas 6 y 10).

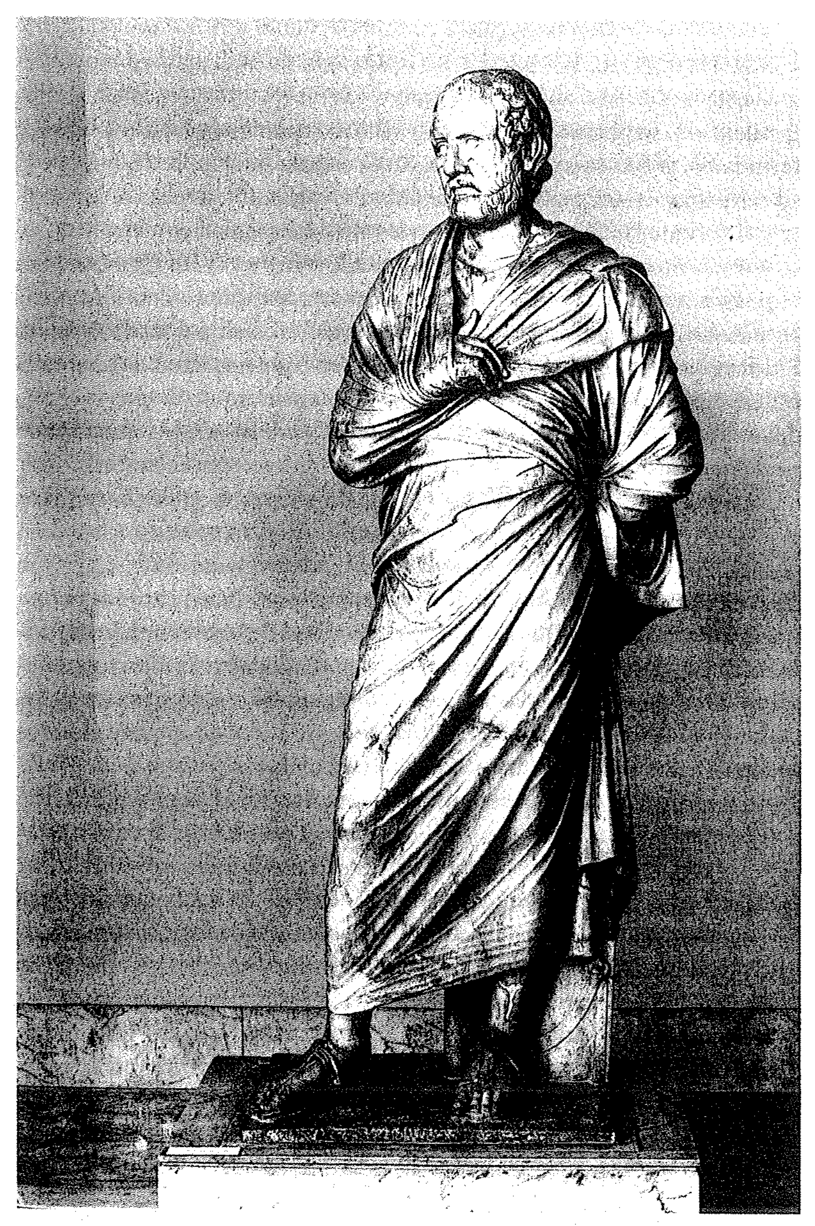


Lámina 6 La característica desenvoltura de Esquines, vestido con túnica y capa, debe compararse con la apariencia más austera de un Demóstenes (véase la lámina 10)

La alimentación y la salud

Paralelo al cuerpo que se ofrecía a la vista del mundo estaba el cuerpo interior, concebido como un sistema unificado de fluidos, de forma que el semen estaba relacionado con la médula ósea y el tejido cerebral, y la menstruación con las hemorragias nasales. Las fuentes principales para el conocimiento de este cuerpo son los tratados «hipocráticos», atribuidos a Hipócrates, aunque es difícil determinar hasta qué punto debía estar extendida entre la población general su concepción racionalista de la salud. Existían, en efecto, otras tradiciones populares que se centraban más en la influencia de las fuerzas divinas o lo que hoy llamaríamos «magia» —cuando menos en una ocasión se pidió a Asclepio, el dios sanador, que reparara una vasija quebrada—; además, el consejo médico tenía que competir con los mensajes de los oráculos y los sueños. Aparte, en varios templos griegos se han hallado exvotos de cerámica o piedra, que representaban partes del cuerpo y se ofrendaban bien por gratitud bien con la esperanza de sanar. En cualquier caso, una de las tradiciones más vigorosas refiere que la medicina se originó como complemento del entrenamiento gimnástico, y es muy probable que desde los gimnasios se irradiaran consejos sobre salud y nutrición. Los escritores antiguos que se ocupan de la alimentación hablan como si fueran expertos en un área en la que casi todos fueran aficionados con algún tipo de conocimiento.

Como muestra de esta pericia puede consultarse el libro segundo del tratado hipocrático *Sobre la dieta* o los antiguos escritos médicos extractados por Ateneo. Aparecen en ellos largas listas de alimentos y vinos, combinados y preparados de muy diversos modos, de forma que desarrollan un «efecto» determinado: «humectativo», «secante», «calentador», «dulce», «graso» o «fuerte». Ahora bien, estas listas no son testimonio de los regímenes alimenticios más habituales, y cuando los expertos se refieren a las cualidades de la dieta de los cachorros, los erizos o las zorras se trata, posiblemente, de un mero alarde. Los alimentos influían sobre los varios «jugos» o «humores» del cuerpo, que se caracterizaban con apelativos como *caliente*, *frío*, *húmedo* o *seco*, unas cualidades que, a su vez, se relacionaban con los cuatro elementos, el clima y las estaciones; es decir, el cuerpo, el entorno y el mundo estaban mutuamente interrelacionados. No había ningún consenso establecido respecto de qué alimentos poseían qué propiedades, cuántos y cuáles eran los diferentes humores, y qué importancia tenía cada uno. Tampoco respecto de qué diferenciaba, en términos bioló-

gicos, al hombre y la mujer, aunque se solía creer que las mujeres absorbían más humedad de los alimentos, con lo cual su carne era más acuosa, más semejante a la lana, y ello debía compensarse mediante la menstruación regular; las mujeres sufrían también una serie de desórdenes particulares, causados por el desplazamiento de la matriz, que se resolvían forzando a regresar a este órgano móvil. A pesar de los desacuerdos, casi todos los expertos en medicina partían de una teoría del equilibrio, que tenía en cuenta cómo había vivido el paciente en sus momentos de salud. En el siglo V, Alcmeón de Crotona se refirió a este equilibrio como *isonomía*, esto es, 'distribución igualitaria'. De este modo se vinculaban el cuerpo físico y el «cuerpo político»; una enfermedad era resultado del predominio o «monarquía» de un elemento sobre los otros, y ello se remediaba ingiriendo su contrario. Verbigracia: un desorden frío y acuoso se aliviaba tomando miel, que tenía la capacidad de calentar y secar. Otras técnicas terapéuticas eran los vómitos, los baños y el ejercicio.

En el momento de pasar del terreno teórico al práctico, debemos contentarnos con unas generalizaciones sin confirmación posible. Creemos que la mayoría de griegos solo tomaban una comida diaria, probablemente por la tarde: el *deîpnon*. Otros hacían también el *áriston*, que suele traducirse por «desayuno», aunque quizá se corresponda más exactamente con cualquier comida que no sea el *deîpnon*; para muchos autores tenía connotaciones negativas, quizá asociadas con el hecho de beber durante el día. Todas las comidas se componían de otro dualismo: una parte de *sîtos* (lo esencial, como se ha indicado más arriba: la cebada o el trigo) y otra de *ópson*. Plutarco afirma que, en su época, se enseñaba a los niños a tomar el pan con la mano izquierda y el *ópson* con la derecha; a quien ingería un exceso de *ópson* se le reprochaba la *opsophagía* (alimentación autocomplaciente y desequilibrada).

Para la mayoría de los griegos, el componente principal de la dieta era la cebada, un cereal que, para los romanos, no pasaba de ser pienso para los pollos, pero que tenía la gran ventaja de resistir la sequía mucho mejor que el trigo. Así, los ilotas pagaban a sus dueños espartanos con cebada, y en ello consistía la contribución de estos al *syssítion* común; de hecho, en el nombramiento de nuevos miembros se utilizaban, como urnas, pasteles de cebada. En 329/328 (¿un mal año?), los diezmos ofrecidos a las diosas de Eleusis indican que la cosecha de cebada fue diez veces superior a la de trigo (véase la p. xxx). Uno de los preparados más frecuentes requería humedecer y luego tostar la cebada, antes de formar gachas o una especie de pasteles (las *mázai*, probablemente una aglomeración blanda, más que una

auténtica hogaza), y la novia aportaba al matrimonio una cazuela para tostar la cebada. La preparación de los cereales —al igual que sucedía con la lana— pertenecía a la esfera femenina. La venta y cocinado del pescado y la carne, por el contrario, solía estar en manos de los hombres.

La carne no era un alimento común, fuera del contexto de los sacrificios. Estos concluían siempre con una fiesta, aunque algunas porciones se podían llevar a casa o poner a la venta; habitualmente, solo las partes incomestibles de los animales se destinaban a la quema ritual. De hecho, en un principio el término *mágeiros* designaba al que realizaba los sacrificios, y de ahí pasó a significar 'carnicero' y 'cocinero'. El sacrificio —un festival anual en el que una ciudad entera que inmolaba a numerosos bueyes (las víctimas más costosas, pero también las más honoríficas), una familia que ofrendaba una oveja o una cabra a su divinidad protectora, un particular que celebraba una pequeña libación de vino— era la más importante de las prácticas religiosas, y se acompañaba de plegarias para obtener el favor de los dioses. Al igual que las otras ofrendas —ya fueran de ropajes, propiedades o incluso estatuas— el sacrificio proseguía una relación con los dioses que miraba a la vez hacia atrás (en señal de agradecimiento) y hacia delante (con esperanza). Su eficacia se demostraba posteriormente, cuando se sorteaba un peligro o se conseguía un éxito, individual o colectivo y, con frecuencia material o militar. Pero no era, en ningún caso, una relación automática; podía obsequiarse u ofenderse a los dioses, pero nunca comprar su voluntad.

Debido a la importancia de los sacrificios comunitarios, es posible formarse una idea de cuánta carne consumía anualmente un ateniense medio, a partir de los calendarios rituales y la venta de las pieles curtidas (prerrogativa, normalmente, del sacerdote que había presidido la inmolación). Pues bien, aun cuando los visitantes solían afirmar que en Atenas los festejos y sacrificios eran excepcionalmente numerosos y ricos, la carne no dejaba de ser una parte muy reducida de la dieta: menos de una vigésima, quizá, de lo que se consume de media en la Europa moderna.

A pesar de la extraordinaria variedad alimentaria que reflejan las fuentes de los escritores médicos y cómicos, en la mayoría de casos el pastel de cebada o el pan debió de acompañarse de lentejas o garbanzos. Los escritos atenienses consideran de lujo los productos lácticos; el queso, no obstante, aparecía en las mesas de las «comidas» esparciatas y se asociaba, asimismo, con la cultura más pastoril de Sicilia. La dieta se completaba con aceite de oliva, vino e higos.

Oîkos: la casa

Conservamos vestigios de las casas griegas en los diversos yacimientos arqueológicos diseminados por el mundo helénico (véase la lámina 7). La impresión general habla de estructuras pequeñas, poco aparatosas, erigidas con ladrillos cocidos sobre cimientos de piedra, y dispuestas una al lado de la otra, en bloques de edificios con suelos de tierra apisonada. El paisaje urbano de Grecia, por tanto, mostraba casas llanas, mayoritariamente uniformes, al lado de vistosos templos de mármol, lo cual debía transmitir una impresión muy gráfica de la ideología de la polis. En el siglo IV, Demóstenes refiere que las casas empiezan a adoptar un aspecto extravagante, pero, dada la humildad general de la arquitectura doméstica, unos simples toques decorativos —como un par de columnas junto a la puerta— ya debieron de bastar para lograr una apariencia de distinción.

A partir de mediados del siglo V, la mayoría de obras teatrales áticas usaban como trasfondo y lugar de la acción entre bastidores un palacio o una casa privada; la tragedia, en particular, utilizaba la imagen física de una casa para explorar los conflictos de lealtad entre la polis y la casa familiar (*oîkos*), o los problemas de conocimiento derivados de la dificultad de percibir el verdadero carácter de una persona detrás de su fachada pública (véase la p. 218). La Medea de Eurípides, por ejemplo, es un personaje razonable de puertas afuera, pero cuando se oculta en el interior descubre su verdadera personalidad, profiriendo maldiciones y elevándose en un carro alado con los cadáveres de sus hijos recién asesinados. En este espacio, asimismo, se oponían la esfera masculina y la femenina, lo cual es una de las razones que explican la predominancia de las mujeres —como representación del *oîkos* y epítome de la privacidad— en la exploración trágica de las referidas relaciones.

Aunque los asentamientos urbanos eran muy compactos, la arquitectura aseguraba la privacidad familiar. Había tan solo unas pocas ventanas, más bien pequeñas, que miraban a la calle y al mundo exterior; la luz se obtenía sobre todo a partir del patio interior. Las fuentes literarias indican que no era infrecuente la construcción de un segundo piso, al cual se llegaba por una escalera de mano (en ocasiones, de obra). La mayoría contaban con pozos o cisternas para la captación del agua de la lluvia. Pero no es fácil añadir muchos más detalles a este bosquejo. Existían pocas habitaciones con una función específica; la mayoría de casas tenían una sala grande y bien iluminada, abierta al patio mediante algún tipo de soportal

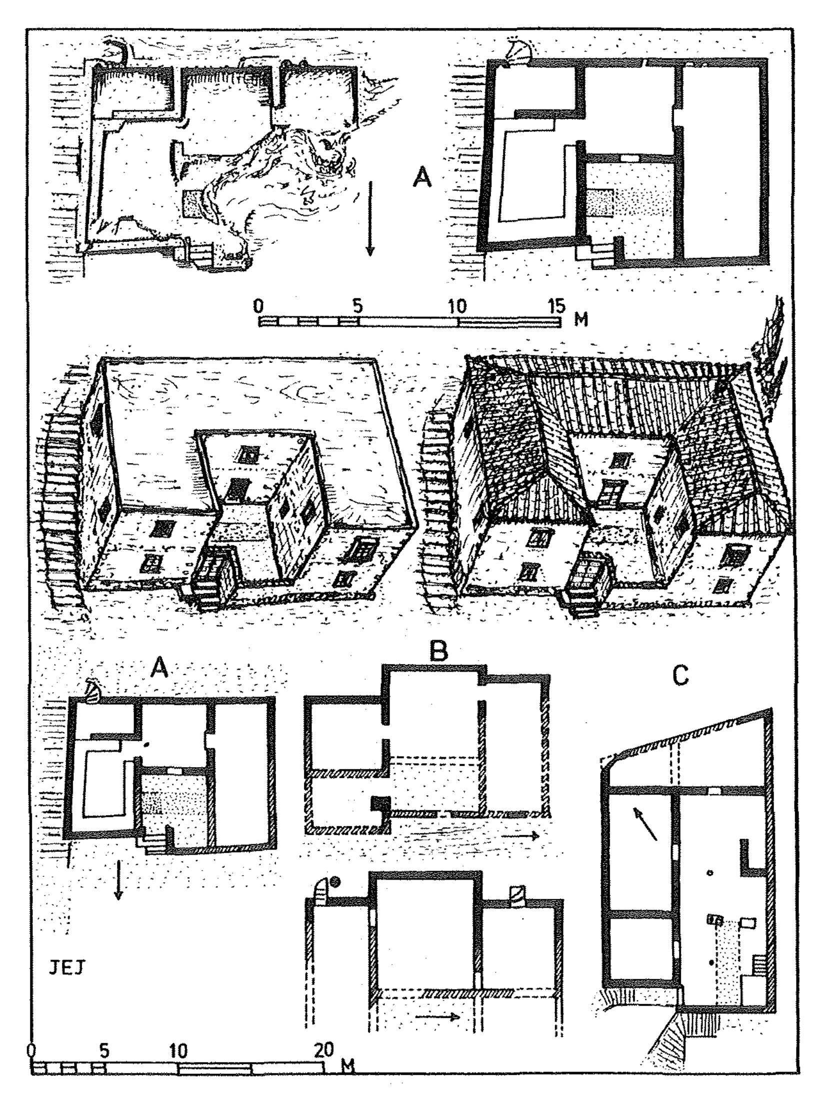


Lámina 7 Planta conservada, planta probable y dos reconstrucciones alternativas de una casa en la colina de la Pnix, en Atenas (A), junto con las plantas de otras dos casas (B y C), según John Ellis Jones.

o porche y orientada, con frecuencia, al mediodía. El propio lar, que desempeña una función muy importante en los ritos domésticos, parece no haber sido más que un brasero portátil, pues no se han hallado vestigios de

su presencia. También los santuarios familiares debían ser móviles, puesto que, a pesar de que las fuentes los mencionan, se han conservado restos muy escasos.

Una de las habitaciones sí era muy característica: la sala de los hombres, el *andrōn*, un pequeño espacio cuadrado con una puerta lateral y una plataforma de cemento junto a las paredes, sobre la que se colocaban una serie de colchones (generalmente, siete). Aquí se agasajaba a los invitados a un banquete o a una fiesta de bebida (*sympósion*). Aun cuando era una sala singularmente pequeña, solía estar decorada con la mayor esplendidez: se han encontrado suelos de mosaico, las fuentes hablan de frescos y tapices, y las copas, algunas de las cuales parecen excesivamente grandes para beber con comodidad, se exponían como objetos decorativos. El invitado curioso podía dar la vuelta a una pintura redonda que, colgada de cara a la pared, solían representar una escena especialmente fuerte, llamativa o divertida. El *andrōn* era la habitación menos privada, pues solía estar cerca de la puerta de entrada y disponer de grandes ventanas abiertas al exterior, de forma que los paseantes y los que regresaban de la tarde en la taberna podían escuchar fragmentos de música, de conversación o incluso de jactancias de beodo.

La familia

Entre los momentos más importantes de la ceremonia matrimonial griega estaba el de conducir a la novia hasta su nueva casa, flanqueada por el novio y su mejor amigo, en una procesión vespertina de amigos y conocidos, animada por músicos y la madre de la novia, que portaba teas (véase la lámina 8); la procesión no se repetía caso de contraerse un segundo matrimonio. Cierta costumbre beocia, por su parte, requería quemar el eje del carro nupcial, para señalar el final de la peregrinación. En Atenas, el divorcio podía ser iniciado por el marido, la mujer o el padre de la mujer (al menos en teoría), pero no hay indicios de que el matrimonio fuera tomado a la ligera o concebido como un acuerdo temporal; en algunos pasajes, los comediógrafos compararon la tranquilidad y seguridad legal de la mujer casada con la vulnerabilidad de la hetera, que debía «comprar» a su amante mediante el placer.

Resulta llamativa esta referencia a la necesidad de «comprar» al hombre, puesto que la novia aportaba una dote que debía ser retornada si el

matrimonio no tenía descendencia, por la razón que fuera. Esta regla se aplicaba incluso en caso de infidelidad femenina, aun cuando entonces el hombre se veía obligado a divorciarse. Quizá fuese difícil reclamar la donación en esas circunstancias; en ocasiones, el marido, ante la disyuntiva de repudiar a la mujer y perder la dote o aceptar dinero del adúltero y consentir, optaba por el camino del silencio lucrativo. De Calias, el hombre más rico de Grecia, se decía que había pagado tres talentos al marido de su amante para escapar al castigo de la ley. Y cierto marido que mató al amante de su mujer —y que había invocado el raro principio draconiano que absolvía de tales asesinatos, pero aun así debió verse incriminado por la familia de la víctima— niega insistentemente que hubiera fracasado ningún plan de extorsión: «No lo hice por dinero, con la idea de verme rico, ni por ganancia alguna; lo hice solo por la venganza a la que me autoriza la ley» (Lisias, I, 4).

Los matrimonios eran arreglados por los padres, y los esponsales (*engúē*) podían contraerse con muchos años de anticipación, cuando la novia no era más que una niña. Ahora bien, en el día de la boda —y especialmente cuando se trataba de la heredera—, la novia quizá no pasara de los doce o trece años; el marido, en cambio, probablemente estaba cerca de los treinta (como mínimo). Las tumbas de los hombres y las mujeres que fallecían antes de la boda se adornaban con las vasijas típicas de los ritos matrimoniales; en los casos conservados, las esposas son siempre muy jóvenes, mientras que los maridos son claramente mayores.

El marido solía ser una persona cercana a la familia: un primo, un tío, el mejor amigo del padre. De hecho, a la muerte del padre, la ley exigía el mantenimiento de la propiedad y obligaba a las herederas a enmaridarse con su pariente más cercano, aun cuando ya estuvieran casadas y fuera necesario divorciarse. Los comediógrafos advertían que era probable que una mujer joven se desciñera las cadenas y se extraviara, y Crisila, que aparece como la ejemplar mujer de Iscómaco en el *Económico* de Jenofonte, todavía era, muchos años más tarde, suficientemente joven para seducir al marido de su hija (a Calias, de nuevo) e incluso, según se dijo, concebir un hijo suyo.

En los esponsales, el padre de la novia pronunciaba la siguiente fórmula: «Te entrego a esta mujer para la labranza de hijos legítimos»; la idea de que el matrimonio era una alianza con fines reproductivos era muy común. La escena griega contiene pocas muestras de amor romántico, y los comediógrafos se refieren con frecuencia al matrimonio como una carga que debería intentar retrasarse lo más posible. En el *Banquete*, de Jenofon-

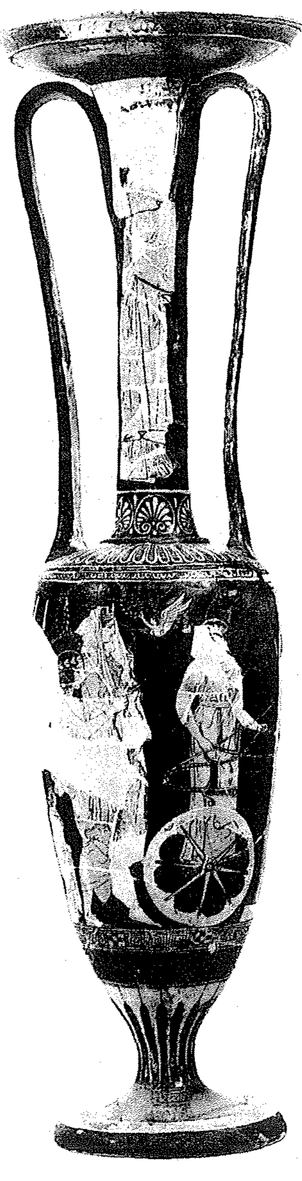


Lámina 8 *Loutrophóros* del siglo v (una vasija singularmente relacionada con el baño nupcial y las bodas), en la que se representa a una novia coronada y cubierta con un velo, en el momento de ser alzada al carruaje nupcial, al par que una pequeña figura alada (Eros, el Deseo) le ofrece una guirnalda.

te, la representación de las bodas de Ariadna y Dioniso inspira en los espectadores solteros el deseo de casarse, y en el de los casados el de regresar prontamente junto al cónyuge, pero no hay duda de que el autor se movía por una intención moralizante. Aun así, las inscripciones funerarias dan, en ocasiones, testimonio del afecto conyugal, y las imágenes y ceremonias nupciales están siempre presididas por los dioses del amor.

Los demógrafos han observado que la práctica de casarse con esposas jóvenes suele derivar en altos índices de fertilidad, pero la morbilidad era igualmente elevada: en Olinto, por ejemplo, cerca de un tercio de los niños morían antes de la pubertad. No se tienen casi noticias de que preocupara una posible superpoblación; los embarazos no deseados no suelen aparecer analizados en contextos de inquietud económica, sino de vergüenza. Y, de hecho, los historiadores y filósofos clásicos estaban mucho más preocupados por la *oliganthrōpía* (la escasez de población), aducida por Aristóteles como la razón principal de que Esparta no se recuperara de su derrota en Leuctra, en 371 (véanse las pp. 114 y 230). En Esparta, precisamente, sabemos que había medidas especialmente dirigidas a proteger la familia: los solteros recalcitrantes perdían los derechos de ciudadanía y los padres de tres o más hijos se libraban de varias obligaciones tributarias y militares. También los escritores médicos trataron primordialmente de la asistencia al parto, y no la prevención del embarazo; asimismo, una de las preguntas más habituales en los oráculos era «¿por qué no puedo tener hijos?». Entre las inscripciones conmemorativas de curaciones divinas que se han hallado en el templo de Asclepio en Epidauro, se encuentran algunas referidas a nacimientos milagrosos después de embarazos de varios años, lo cual debía ser la demostración evidente del poder del dios en este importante ámbito de inquietud. Los niños no solo eran necesarios para la continuación del *oîkos* y el cuidado de los padres durante su vejez, sino también, y muy especialmente, para que los honraran a su muerte, en las tumbas que flanqueaban las calles originadas en la muralla. Esta veneración podía realizarse mediante la libación de *khoaí* —ofrendas de vino, agua, aceite, leche o miel—, la quema de alimentos o pequeños pájaros, o el adorno de las tumbas con cintas de colores. En *Las coéforas* (las 'portadoras de *khoaí*'), es Electra la que aparece llevando a cabo este tipo de ofrendas; y en la pintura cerámica, las mujeres componen un porcentaje muy elevado de quienes visitan las tumbas. En Atenas, curiosamente, la devoción filial llevaba a los hijos al Cerámico, el «barrio chino» de la ciudad. Los muertos podían tener una influencia benéfica sobre los vivos, e incluso llevar al Hades instrucciones inscritas en plomo, en las que se pe-

día a los dioses infernales la paralización de los enemigos. Los asesinados y los «fallecidos antes de hora», en cambio, tenían un poder particularmente maléfico.

Al llegar a la nueva casa, los novios eran recibidos por los padres del novio (o el cónyuge superviviente), conducidos ante el lar y rociados con nueces y otros frutos secos. La amplia diferencia de edad conllevaba que la novia entrara en una familia claramente más vieja, dominada por las mujeres: la suegra tendría quizá entre cuarenta y cincuenta años y, en la mayoría de casos, era ya viuda. Los escritores más tardíos creían que, en la Grecia clásica, se mostraba poco respeto a los padres, pues el padre carecía de la potestad de un *paterfamilias* romano, capacitado hasta para ordenar la muerte del hijo; los hijos de las familias griegas adquirían todos los derechos con la madurez, pero se sabe que los atenienses tenían la obligación de, cuando menos, alimentar y hospedar a sus padres y atender al cuidado de sus tumbas. Si no lo hacían así, podían ser acusados legalmente de maltrato. Además, los condenados por deshonrar a los progenitores se arriesgaban a perder los derechos de ciudadanía y quedaban descalificados para optar al arcontado y hablar ante el pueblo. Aun así, lo cierto es que no tenemos testimonios de tales persecuciones, y las sanciones previstas llaman la atención por ser de índole política (un vínculo confirmado por Platón cuando afirma que el maltrato físico de los padres es propio de hombres «tiránicos»). Por otro lado, al igual que en la mayoría de los países europeos de nuestros días, era muy complicado desheredar a los propios hijos. De hecho, era ilegal que un padre con hijos vivos hiciera cualquier clase de testamento; a su muerte, las propiedades se repartían a partes iguales entre los hijos o, caso de faltar estos, entre los yernos.

Los esclavos

El resto de miembros de la casa debía de constar, quizá, de mujeres demasiado jóvenes o demasiado viejas para casarse (o casarse de nuevo), de esclavos y libertos, una tía del marido (viuda), la vieja nodriza de este, unos pocos sirvientes... Los esclavos eran casi parte del *oîkos* familiar, se incorporaban a él mediante el mismo ritual que daba la bienvenida a la novia y, con frecuencia, participaban en los sacrificios de la casa. Hay indicios de que las sirvientas establecían una relación muy estrecha con sus dueñas, puesto que residían en la misma zona de la casa y compartían el espacio, el

trabajo y los secretos domésticos; más que empleadas de la casa, venían a ser asistentes personales de uno de sus miembros. Según el mito, Etra, la madre de Teseo, había sido esclava de Helena en Esparta y optó por seguirla a Troya; y la cortesana Neera (véase la p. 63) no solo se quedó con las ropas y joyas que había tomado de la casa de su amasio Frinión, sino incluso con sus sirvientas (Demóstenes, LIX, 46).

Las relaciones entre hombres y criados siguen un modelo similar. Los esclavos trabajaron junto con sus amos en la construcción del Erecteo, y en las comedias los criados suelen ser un edecán grosero que, en ocasiones, incluso ayuda a los jóvenes descarriados a tomar el pelo al padre avariento. En Atenas, la grosería de los esclavos era proverbial; y en el *Protágoras* de Platón, el esclavo que hace de portero en la casa de Calias no es precisamente obsequioso: harto de las visitas de los sofistas, le cierra la puerta en las narices a Sócrates. Ahora bien, no hay que subestimar la brutalidad a la que se podía someter a los esclavos, sin exceptuar a Atenas. Tenemos noticias de ciudadanos de la democracia que apaleaban a sus sirvientes y los amenazaban con la tortura, y en la comedia clásica, uno de los recursos habituales del humor bufo consistía en propinar una zurra a los esclavos. Corrían paralelos, en suma, el miedo y la confianza; se trataba de una alianza personal que, aunque desigual, se basaba en la proximidad y el interés mutuo. Quizá la comparación más ajustada con una relación del mundo actual sea la que une a un perro y su amo; el Sócrates de Jenofonte llega a quejarse de que los hombres suelen lamentarse más por la muerte de un esclavo que por la de un amigo.

El Viejo Oligarca ve motivos económicos en la falta de temor de los esclavos: en Atenas, los siervos que trabajaban fuera de casa eran una importante fuente de ingresos, que podía verse amenazada si los esclavos exigían el pago inmediato de sus jornales o se preocupaban tan solo de complacer al amo. Junto con los libertos y la gran cantidad de residentes extranjeros que tenían puestos comerciales, debieron proporcionar a la ciudad un aire claramente cosmopolita y de sociedad comercial, lo cual, a su vez, despertaba recelos sobre la condición real de los pocos ciudadanos que se dedicaban al comercio (véanse las pp. 59-61).

Además, la esclavización masiva no era un fenómeno inusual tras la caída de una ciudad griega (véase la p. 95). En la plaza, por tanto, no solo se vendían esclavos persas y asiáticos, que en ese momento abrigaban la última esperanza de recibir el pago de su rescate; los esclavos griegos eran una minoría entre los tracios, anatolios y sirios, que componían el grueso de la servidumbre, pero aun así era posible que un griego se sintiera identifica-

do al escuchar las historias de Etra como esclava de Helena, o del príncipe Eumeo, convertido en porquerizo del padre de Ulises; al ver el lamento de *Las troyanas* sobre el escenario, o a una muchacha olintia al servicio de Filipo; o al saber de Fedón, el amigo de Sócrates, que fue traído a Atenas como prisionero de guerra.

La introducción del comercio de esclavos se atribuía a los quiotas; en el periodo clásico, se creía que sus haciendas empleaban al mayor número de esclavos (sin contar a Esparta). La innovación fue castigada con sublevaciones de la población esclava, pero en los siglos V y IV la resistencia adoptaba preferentemente la forma de la huida, ya fuera individual o en masa (véanse las pp. 49 y 60-61). Pero los griegos no eran muy precisos en sus estimaciones del total de esclavos; si bien el censo de Demetrio de Falero, realizado entre 317 y 307, calcula una población de 400.000 esclavos en Atenas, los investigadores modernos consideran alta incluso la cuarta parte de esta cifra. El problema, según observa el Viejo Oligarca, es que no siempre era sencillo advertir la diferencia entre los esclavos y el resto de habitantes de la ciudad. En ocasiones —y, especialmente, si habían intentado escapar—, se les tatuaba en la frente; y tal vez el vestido, el peinado, el acento y la ocupación podían despertar sospechas, pero no se destacaban por el color de la piel. Los estigmas eran más sutiles que eso. Al desvestirse un cliente de la cortesana Calistion, por ejemplo, esta se apercibe de que su cuerpo conserva marcas de cicatrices y ronchas. «¿Cómo te has hecho eso?», le pregunta, a lo que este responde: «Me pasó de crío: me volcaron una olla de sopa encima». «Claro», replica ella, «sopa de rabo de buey». Según recoge Ateneo, un pescador llevaba melena «en honor de un dios», pero en realidad está cubriendo el tatuaje de su frente (véase la p. xxx). En la oratoria no es infrecuente hallar la acusación de que un esclavo o un liberto se hace pasar por ciudadano, o la incriminación alternativa, cuando alguien sin demasiados escrúpulos acusa falsamente a una persona libre de detentar esta condición. En suma: la condición de hombre libre, en Grecia, no era segura. Era más bien algo en lo que se debía trabajar: durante toda la vida era necesario esforzarse por mostrarse libre, evitando los trabajos «propios de esclavos», sus relaciones y comportamientos, y evitando, incluso, ser esclavo del deseo.

El Viejo Oligarca compara la situación de Atenas con la de Esparta, en donde, según sus palabras, los esclavos (ilotas) vivían con el temor en el cuerpo. En Lacedemonia, como en otros lugares —en Heraclea (a la entrada del Mar Negro), en Tesalia o en Sicilia—, los esclavos venían a formar una clase o grupo oprimido, una nación subyugada, que solo podía

ser liberada de su esclavitud por el estado y no podía ser vendida fuera de los límites territoriales de este. No eran tratados siquiera como el mejor amigo del hombre, sino como simple ganado. Eran, fundamentalmente, trabajadores del campo, una población de «siervos» que se reproducía a sí misma, y que debió de vivir en familias con algún tipo de derecho de propiedad, pagando un porcentaje fijo de la producción a su dueño individual, quien, caso de exigir aumentar este porcentaje, era castigado con una maldición. Los esparciatas se distinguieron por usar este sistema para subvenir a un modo de vida centrado en el entrenamiento militar; de esta forma, los ilotas se veían obligados a sustentar el mismo sistema marcial que les sometía: daban de comer a la boca que les mordía.

Los esparciatas tenían la reputación de tratar a los ilotas con gran crueldad. Critias afirmaba que aquellos iban siempre armados de dardos, por si les tendían una emboscada, y que incluso habían concebido llaves especiales «antiilota» para protegerse. Existía, asimismo, la convicción generalizada de que los ilotas odiaban profundamente a los esparciatas y que esperaban la mínima oportunidad para levantarse; Platón lo citaba como un problema grave, puesto que los esclavos compartían la lengua y la identidad nacional de sus amos. En la década de 460 hubo una revolución muy peligrosa, pero los atenienses que, durante la guerra del Peloponeso, intentaron instigar una sublevación ilota, no tuvieron éxito.

La amistad

En el mundo griego, la comida y la bebida eran actividades íntimas, que servían para desarrollar una serie heterogénea de relaciones. Por el mismo rasero, la negativa a participar en una fiesta era indicativa de la ausencia de lazos, y la exclusión forzada significaba el rechazo de la comunidad. Los sacrificios se utilizaban para sellar los vínculos matrimoniales; para incorporar en las fratrías atenienses a las mujeres y los niños, en las fiestas Apaturias (véase la p. 88); o para mostrar —y, posteriormente, demostrar— el reconocimiento de un heredero legítimo por parte del padre o el abuelo. En Esparta, la pertenencia a un *syssítion*, que se pagaba en especie (cebada, vino, queso e higos), era un requisito imprescindible de la pertenencia al sector ciudadano. En *Lisístrata*, la conspiración de las mujeres se sella con un brindis; y las mujeres que eran vistas bebiendo o comiendo en compañía de hombres, o los jóvenes hermosos acompañados de extranjeros, se

arriesgaban a echar por tierra su reputación. En el ámbito geopolítico, las treguas se designaban con el mismo nombre que las libaciones (*spondai*), y las alianzas se daban por cerradas con un sacrificio (véase la p. 92); los embajadores, por su parte, podían encontrarse en un brete si se les veía tomando una «copa de la amistad» con un príncipe extranjero.

En las fiestas privadas, lo normal era que los invitados aportaran su contribución, pero no todos lo hacían (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 14, 1). Los que participaban *asymbolos* (sin aportar nada) eran comensales *parásitoi*,* situados en una posición de dependencia y observados con recelo, pues se creía que se ganaban la cena con otros medios: ayudando al «protector» con falsos testimonios, bailándole el agua con zalamería, estando a su lado en los ataques legales y riñas, sirviéndole de celestina, acostándose con él o, más sencillamente, entreteniendo a la concurrencia con sus chistes.

La amistad se medía sobre todo a partir de los actos, de los favores y regalos, es decir, más en términos de reciprocidad que de sentimiento. Ello no significa que no hubiera lugar para el afecto, sino que era una relación tan compleja que no había modo de separar en ella los elementos puros o desinteresados. El vínculo de dos amigos que miraban por el bien mutuo era un recurso vital en el mundo griego, en el ámbito que se quiera: económico, social, político o jurídico. Se ha dicho que Grecia carecía de una relación equivalente a la que unía a *clientes* y *patronos*, tan importante en la vida de Roma, pero en las dos culturas, sin duda, unas amistades eran menos recíprocas que otras (véase la p. 58).

La sociabilidad no se limitaba al *andrōn*, ya que ciertos puestos comerciales, como el del barbero, el remendón o el perfumero eran espacios de encuentro e intercambio de noticias (véase la p. 75). De hecho, a quien no los frecuentaba se le reprochaba su misantropía. Las tabernas públicas, sin embargo, a pesar de ser locales populares y estar presentes en todas partes, tenían cierta imagen de instituciones plebeyas. En los buenos y viejos tiempos, según Isócrates, solo los sirvientes más vulgares se dejaban caer por las tascas, pero en el siglo IV podía encontrarse en ellas incluso a Demóstenes. Se cuenta que el cínico Diógenes le pilló tomando *áriston* en una taberna, y el orador, avergonzado, se retiró hacia el interior del esta-

* El término griego *parásitos* no es necesariamente despectivo. Equivale, literalmente, a co-mensal, y desarrolló también los significados de 'ciudadano alimentado en el pritaneo' (esto es, a cargo del estado) y 'magistrado o sacerdote adjunto' (que participaba en las comidas oficiales, aun cuando desempeñaba una función subordinada). (*N. del T.*)

blecimiento. «Seguirás estando en un bar», le espetó el cínico, «solo que más adentro». En Tasos se aprobaron decretos para impedir que las vinaterías se convirtieran en tabernas, y la gran popularidad de las tabernas en Bizancio y Atenas era ilustrativa del carácter esencialmente vulgar de las sociedades democráticas. El chiste de Estratonico sobre Maronea era más mordaz de lo que podría parecer en primera instancia.

La sexualidad

No existía gran distancia entre la «amistad» (*philía*) y el trato «erótico». Durante mucho tiempo, se ha considerado que la sexualidad era una de las áreas en las que más se mostraba la peculiaridad de la cultura griega. Se ha afirmado, por ejemplo, que la «homosexualidad» era una «pseudosexualidad» equivalente a las baladronadas de un adolescente y más «conductual» que «psicológica», en la que importaba sobre todo el juego de poder y de funciones sexuales (el «dominante y activo» o el «subordinado y pasivo»), y no tanto el sexo de la persona que era objeto del deseo. También se ha dicho que era una reacción al ya mencionado «retiro» de las mujeres; o que es reflejo de la necesidad de relacionarse con un igual, lo cual no puede ser satisfecho de otro modo. Se ha aseverado, por último, que era una especie de introducción a la edad adulta, o un resto de los antiguos ritos de iniciación que han dejado su huella en la importancia concedida por Platón a la educación. Estas teorías nacieron, en un principio, para proteger a los griegos de los ataques homofóbicos y, más recientemente, como demostración de la relevancia de la cultura en la sexualidad humana. Ahora bien, el tipo de datos de que disponemos hace muy difícil llegar a conclusiones objetivas respecto de la conducta sexual, con lo cual se nos escapa un aspecto esencial de la cuestión: no conocemos hechos atestiguados, sino meras hipótesis; y no había actos sexuales considerados ilegales, ni inquisidores que investigaran la transgresión y forzaran las confesiones. Antes de que los estados cristianos, temerosos de correr la suerte de Sodoma, colocaran al sexo en el centro de la preocupación pública, este había sido mucho más «privado».

Nada indica, en cualquier caso, que los griegos prescindieran de las diferencias sexuales entre hombres y mujeres, o que solo les atrajera la idea de desempeñar una función concreta, sin atender a la apariencia física (y sexual) de la pareja. Dejando a un lado algunos diálogos de Platón, tam-

poco hay demasiados indicios que apunten a que las mujeres eran menos valoradas que los hombres en el trato sexual.

En Atenas, eran muy numerosas las mujeres que vivían de la calle o de su trabajo en prostíbulos. Aun cuando en las comedias se las ensalzaba en tanto que válvulas de seguridad para descargar el exceso de deseo, la mancebía estaba socialmente mal vista. Se cuenta que, cierto día, saliendo por las puertas de Heraclea, Estratonico caminaba con recelo, inspeccionándolo todo con el rabillo del ojo; cuando se le preguntó la causa de su desconfianza, dijo: «Es como si estuviera saliendo de un burdel; no quiero que nadie me vea». La supuesta defensa de los comediógrafos, por tanto, era solo un motivo más de chanza.

En un banquete o *sympósion*, las mujeres bailaban, cantaban y tocaban la lira o el *aulós* (una suerte de oboe o chirimía de lengüeta doble); en ocasiones, habían sido contratadas en la misma calle. Sus actuaciones podían ser refinadas, e incluso creativas —Aristófanes escarnecía a Eurípides, achacándole estar influido por las «canciones de las putas»—, pero la flauta no tenía una mera función musical, sino que se utilizaba igualmente en el sexo, por lo que «chica del *aulós*» pasó a ser sinónimo de «prostituta barata». Aparte de estas *mistharnoûsai*, o mujeres que se prostituían por dinero, se conservan muchas referencias a heteras que vivían como amantes monógamas de un hombre, antes, después o durante el matrimonio de este con una ciudadana, y en ocasiones como alternativa al casamiento. En la *Samia*, de Menandro, los personajes de Démeas y Crises están unidos por esta relación. Parece que uno de los mayores atractivos del trato con las heteras era la posibilidad de dejarlas cuando dejaban de agradar.

Las transacciones entre las heteras y sus amantes son poco precisas. En los *Recuerdos de Sócrates*, de Jenofonte, el filósofo pregunta a la cortesana Teódota por sus ingresos, a lo que esta responde con timidez, mencionando tan solo a los «amigos» y sus «favores»; cuando Sócrates la interpela con más énfasis, se alarma. Las heteras no «se vendían», sino que «recibían regalos». Esta diferencia, aunque imprecisa, ayudaba a mantener la distancia entre la hetera y la *pórnē* del prostíbulo o la calle, obligada a relacionarse con quien abonara la tarifa. No es una simple cuestión de imagen, sino que refleja una antítesis entre los dos tipos de relación: la compraventa de un producto sexual o una «amistad» más personal, basada en la persuasión, la seducción y la reciprocidad. La diferencia quizá sea indefinida, pero resultaba fundamental.

La mayoría de estos papeles femeninos tenían un homólogo masculino. Entre otras referencias a hombres prostituidos, sabemos que, en algunas

calles, existían unos pequeños dormitorios (*oikemata*) ocupados por un hombre a la espera de clientes; se decía que Fedón, el amigo de Sócrates, había trabajado en uno de ellos. En los banquetes actuaban también hombres jóvenes, y una de las representaciones más habituales del deseo los mostraba tocando la cítara. Cierto personaje llamado Misgolao fue objeto de chanzas por esta particular pasión, y Timarco, que se mostraba en su compañía, fue acusado de haberse prostituido.

Las relaciones amorosas entre ciudadanos son aún más difíciles de determinar. El vínculo que unía al joven admirado (*erōménos*) con sus frecuentemente múltiples admiradores (*erastaí*) podía ser muy laxo, y mostrarse tan solo en la insistencia, los poemas o las miradas. En *La república de los lacedemonios* (II, 13-14), Jenofonte insiste en que, en Esparta, las relaciones entre unos y otros eran tan inocentes como las de padres e hijos, aunque reconoce que sus contemporáneos lo consideraban casi increíble. Aparte de su mayor o menor veracidad, su testimonio demuestra que había quien concebía el trato «erótico» aparte del sexual, y que, para algunos, el sexo entre hombres era una cuestión controvertida.

Uno de los lugares de contacto más corrientes era el gimnasio, y en él transcurren algunos de los diálogos de Platón. En *Lisis*, Sócrates acude a admirar el entrenamiento de los jóvenes junto con un ruboroso pretendiente de Lisis. En *Cármides*, de regreso de un viaje, se invita a Sócrates a contemplar el florecimiento repentino de Cármides en su ausencia; cuando este entra en la sala, seguido por una rastra de admiradores, Sócrates es uno más de los que resultan cautivados por su belleza. La cuestión se trata con naturalidad; Sócrates pensaba que Lisis debía ser muy joven, pues no había oído hablar de él, y la transformación de Cármides da pie a muchos comentarios. Además de las posibles referencias a la venta de este florecimiento, ello implica que la edad más valorada era la *hēbḗ*. Los griegos siempre se refirieron a las relaciones eróticas entre hombres como *paiderastía*, pero las fuentes ofrecen pocos datos que avalen una posible aceptación (y menos todavía la institucionalización) del sexo con impúberes. Ocurre, más bien, que términos como *pais* ('niño, chico') o incluso *paidíon* ('niño pequeño') eran intercambiables con otros como *neanískos* ('joven') o *meirákion* ('adolescente' o 'hombre joven') para referirse a la misma persona (así ocurre en el tercer discurso de Lisias, por ejemplo). Además, las familias acomodadas dejaban a los niños al cuidado de esclavos, los *paidagōgoí*, y las leyes impedían el acceso de aquellos a los centros de entrenamiento.

Sócrates se lamentaba de que los chicos prefirieran el trato con los admiradores más jóvenes, y el hecho de que Timarco hubiera sido visto con

hombres mayores que él ayudaba a acreditar las acusaciones de prostitución que le dirigiera Esquines. La conducta frívola —como la facilidad excesiva, por la cual los regalos parecían pagos, o el trato con demasiados hombres diferentes— era considerada reprobable, y el hombre que intentaba cautivar abiertamente se aventuraba a ser reputado por *kínaidos*, el equivalente homosexual del *moikhós* (el engalanado seductor de mujeres). La prostitución tenía connotaciones políticas, y era una metáfora común para la corrupción; un político ateniense condenado por prostitución podía perder todos los derechos de ciudadanía (de hecho, las referencias a la homosexualidad en Atenas suelen darse en contextos políticos). El comportamiento recto y el censurable estaban separados por una línea muy fina, y Platón pareció llegar a la conclusión de que el deseo y las relaciones de corte homosexual acarreaban riesgos innecesarios para la autonomía personal, moral y política, por lo cual era preferible estigmatizarlos.

En los gimnasios de Grecia se encuentran, mano con mano, dos de los rasgos más distintivos de su cultura: el desnudo masculino y el amor griego. Lo «hermoso» (*kalós*) se designaba con la misma palabra que lo «noble» o lo «estimable», y la condición física de un joven en la *hēbḗ* ocupa un lugar central en el imaginario y la imaginación de Grecia. Toda esta insistencia ideológica en la constitución física y su representación, ¿«homoerotizaba» la cultura griega, o acaso el deseo estaba sumergido en un mar de significados (diferentes)?

Una moral ciudadana

En Atenas, la ideología democrática quedaba apuntalada por una serie de prácticas cotidianas de participación igualitaria: la carne de los sacrificios se repartía por sorteo, en los banquetes todos bebían del mismo vino y los bienes de un difunto se distribuían a partes iguales entre sus herederos o herederas. Pero la isometría es igualmente importante en otros ámbitos no necesariamente democráticos, como el *syssítion* de la oligarquía espartiata, o la arquitectura uniforme que regulariza el paisaje de todas las ciudades. Así, los mismos principios de comunidad, solidaridad y participación igualitaria podían tener vigencia dentro de ideologías políticas muy diferentes.

El equilibrio era tan importante en las relaciones interpersonales como en el terreno individual; en algunos casos, es imposible separar este de

aquellas. Así, las normas del *sympósion* servían tanto para sofrenar los excesos individuales como para asegurar la igualdad entre los comensales. Una persona desequilibrada, como el Alcibíades del *Banquete* platónico, amenazaba con desordenar a toda la comunidad de bebedores, y el hombre tiránico de la *República* ponía en peligro a todo el estado. En este sentido, la vida privada era siempre política; según se proclama en cierto fragmento de Iseo, «la liturgia más grande que uno puede realizar en pro de su ciudad es vivir diariamente una vida de disciplina y autocontrol».

El principio fundamental de la moral griega, como se ha reconocido desde hace tiempo, es la templanza (*enkráteia, sōphrosýnē*), que debe regir todas las áreas de la conducta y las relaciones con los demás y con uno mismo. No se trataba tanto de encontrar un límite y permanecer dentro de él, como de lo contrario: de un esfuerzo continuado por evitar caer en el abismo del deseo irrefrenable, la ruina económica y la pérdida de autonomía. En las fuentes literarias, la carencia de límites se representa vívidamente como un horror, y la pérdida de la rectitud —la del Timarco de Esquines, o la del hombre tiránico de Platón— se describe como una caída al precipicio. La templanza exigía un esfuerzo constante para mantener el equilibrio; el exceso implicaba precipitarse al vacío.

Así, la mitología está llena de imágenes de abismos e infinitos pavorosos. Cuando Erisictón deshonró a Deméter, esta lo maldijo y condenó a padecer un hambre insaciable que terminó con toda su hacienda. En Delfos se inscribió la famosa máxima *mēdén ágan*, 'nada en exceso', y Polignoto, en su célebre pintura, hoy perdida, sobre el descenso de Ulises al Hades —que adornaba el lugar de reunión de los cnidios en Delfos—, no solo representó el esfuerzo sin fin de Sísifo y el apetito sin saciedad posible de Tántalo, sino también a Ocno, que trenzaba sin cesar una soga que iba siendo simultáneamente devorada por una burra, y a unos aguadores que rellenaban sin cesar jarras sin fondo. Estos aguadores simbolizaban a quienes despreciaban los misterios de Deméter y Perséfone en Eleusis, según el geógrafo Pausanias; y nos recuerdan vivamente que los griegos denominaban «completos» a los iniciados en estos misterios.

El acento puesto sobre los comienzos y los finales, junto con la percepción aguda de cómo todo progresa hacia su completitud y quedan siempre pasos por dar, eran características destacadas de los rituales y la concepción griega de la vida y la muerte («prematura»), que se relacionan claramente con los principios de la moral y la templanza. Para describir la situación de los *akólastoi* (los «descomedidos») en el Hades, Platón utilizó la imagen de unas vasijas agujereadas; esta misma podría aplicarse al vientre insacia-

ble de Erisictón. Los misterios, sin duda, poseían esta suerte de aspectos «mundanos» (Deméter, según los mitos de Eleusis, era la madre de la Riqueza), pero también garantizaban una vida mejor «en el otro mundo»; y todos estos relatos tienen implicaciones metafísicas y escatológicas referidas cuando menos al pavor que sentían los griegos ante la ruina, el deseo irrefrenado y la pérdida del autocontrol.

Si las prácticas de la vida privada influían en la constitución de la ideología política, también el estado —formalmente— y la comunidad —informalmente— interferían en casi todos los niveles de la vida privada. En las sociedades aristocráticas, había oficiales encargados de controlar a las mujeres y los jóvenes; en Atenas había gimnasiarcas a cargo de los efebos, y magistrados que supervisaban a los *paidagōgoi*. Y a finales del siglo IV se proclamaron incluso las ya mencionadas leyes que prohibían afeitarse. Pero había aún otros mecanismos más generales para favorecer el escrutinio público de la vida privada. El control de peso cada diez días que la tradición atribuye a Esparta quizá sea una noticia espuria, pero la inspección física de los nuevos ciudadanos y los numerosos «exámenes» realizados a los consejeros y magistrados de Atenas son indudablemente históricos. Habitualmente, estos exámenes no tenían ninguna consecuencia; sin embargo, durante un breve tiempo a seguir de las revoluciones oligárquicas de finales del siglo V, parecen haber provocado más ansiedad, pues sabemos, por ejemplo, que uno de los candidatos sintió la necesidad de defender su melena. Se multaba, asimismo, a quienes dilapidaran la herencia o «haraganearan». Si una persona se veía involucrada en un pleito sobre propiedades, se ponía sobre la mesa su modo de vida; los pleiteantes no tenían reparos en alegar que su oponente caminaba o hablaba o miraba de tal o cual modo, o que usaba bastón. La mirada escrutadora de los jueces es paralela a la mirada general que, fuera de los tribunales, se volvía sobre cualquiera que anduviera por el Ágora o la calle. Así, los comediógrafos ponían en berlina a los gordos y a los flacos, a los que bebían en exceso, a los de aspecto afeminado, a los que participaban en demasiados sacrificios, a los apasionados del juego.

Otro mecanismo de transmisión de los valores normativos era la educación, que se dividía en música, elocuencia y gimnasia (véase la lámina 9). Pero la educación no era general y se cree que menos de un tercio de los ciudadanos atenienses sabían leer y escribir (probablemente, solo una décima parte). Las inscripciones públicas de la democracia no insuflaban la alfabetización por ósmosis, y el manejo de la escritura era raramente necesario. Atenas, por tanto, continuó siendo una cultura oral, en la cual la

posible desventaja de los analfabetos debió de ser insignificante. Quizá la educación más exclusiva era la musical: la interpretación de la lira caracterizaba a una instrucción en ambientes aristocráticos y acomodados. Cuando Platón y otros autores se expresaron en contra de la innovadora y compleja «nueva música» de finales del siglo V, ello quizá obedeció, en parte, a que les pareciera que los músicos profesionales estaban adueñándose de un ámbito de realización patricia y produciendo una música demasiado compleja para los no profesionales.

Superada la instrucción básica, era importante el aprendizaje memorístico de los poetas —sobre todo de Homero— y, cada vez más, de los trágicos. Algunos filósofos (como Platón) se inquietaron por el posible impacto que la conducta inconveniente de todos esos dioses y héroes podía ejercer sobre la piedad y la moral, pero el propio Platón concede que la rememoración del mito de Edipo (véanse las pp. 247-250) ayuda a evitar el incesto, y se pregunta si sería factible utilizar los mitos para desarraigar la homosexualidad. No obstante, los dramaturgos eran vistos como «maestros» no tanto porque sus obras fueran claramente didácticas y sus personajes resultaran ejemplares, sino porque de ellas se extraían pequeños pasajes de gran sabiduría.



Lámina 9 La música y la escritura, dos de los ámbitos de la educación, según se representan en una copa ateniense de figuras rojas, fechada a principios del siglo V.

La literatura enseñaba, asimismo, el uso recto de las palabras. Platón, entre otros autores, mostró interés por un enfoque normativo del lenguaje: qué usos y términos son propios y verdaderos, y qué otros son sencillamente populares o habituales. La disciplina se aprendía también mediante el entrenamiento corporal: los movimientos sincronizados y el baile coordinado de una falange oblonga eran característicos de los coros trágicos (así como, probablemente, las danzas pírricas); y la disciplina de los ejércitos hoplitas y las escuadras griegas —capaces de moverse como un único cuerpo— fueron un factor clave de sus victorias (véanse las pp. 104 y 108). El mantenimiento del ritmo, en casi todas las ocasiones, se veía facilitado por la música, y especialmente por el *aulós*, que marcaba el ritmo no solo de la tragedia, la comedia y el ditirambo, del paso de los ejércitos y la boga de los trirremes (véanse las pp. 106 y 114), de los sacrificios y los banquetes, sino incluso de la demolición de una pared o del trabajo femenino.

Conclusión

El historiador debe estar agradecido ante esta intrusión en la vida personal de los griegos, aun cuando la polis, en ocasiones, cobra el aspecto de ser una comunidad un tanto totalitaria, que se arrogaba el derecho general de supervisión y que no dejaba espacio para una verdadera vida privada. Pero los mismos datos permiten extraer la conclusión opuesta: la privacidad del *oîkos* se veía ferozmente defendida por las costumbres y el respeto a la vida retirada de las mujeres. Sin una fuerza policial o un servicio de investigación pública, sin un registro centralizado de nacimientos, matrimonios, fallecimientos, propiedad y condición cívica, la polis tenía pocos recursos para romper esta fachada impenetrable (véanse las pp. 76-78). La mirada, entonces, se volvía con intensidad sobre los aspectos más triviales de la vida, en cuanto se hacían visibles; ello es signo de la pobreza del conocimiento o, si se quiere, un reflejo de cuánto escapaba a la percepción pública. Los pueblos modernos, a pesar de sus aires de individualismo y de la dura conquista de sus derechos, viven una vida mucho más regulada, controlada por el estado, aculturada de forma homogénea, interdependiente en lo económico y segura.

Además, el conformismo servil no era propio de los griegos. Eran siempre súbditos voluntarios, más familiarizados con el poder en tanto que inquietud interior que como miedo de una autoridad exterior. Si la comuni-

dad se asemejaba a un público sediento, el sujeto podía escoger qué personaje subía a escena: era un actor que se representaba a sí mismo.

En ocasiones se retrata el mundo griego como un espacio simple y de extremos. Pero hay un tema que reaparece constantemente: la fragilidad de muchas condiciones del ser que nosotros damos hoy por sentadas, la indistinción de muchas áreas que para nosotros son muy claras, el esfuerzo requerido para construir la diferencia, para destacar contrastes evidentes a partir de una materia confusa. Resulta impresionante la cantidad de energía que debía dedicarse sin cesar a todas aquellas prácticas corporales y sociales que pudieran demostrar sin lugar a dudas que se era una mujer decente, un buen amigo, un heredero legítimo, un hombre auténtico, una persona piadosa, un ciudadano, un griego genuino, y no un impostor, no un balarrasa, no un esclavo.

7

El siglo V: narraciones políticas y militares

Lisa Kallet

«Estas naves fueron un germen de calamidades, tanto para los griegos como para los bárbaros». Así describe Heródoto los trirremes atenienses que, en 498, partieron en ayuda de la sublevación jonia contra el dominio persa (V, 97, 3). En el periodo clásico, esto es, entre h. 500 y el 336, la historia de Grecia —y sobre todo la del Egeo y la Grecia continental— es inseparable de la de Persia. Las calamidades a las que daban comienzo los barcos atenienses fueron guerras: durante el siglo V y la primera mitad del IV, una u otra ciudad helénica estuvo inmersa en una u otra guerra en cerca de dos de cada tres años (véase la p. 96). Y como sucede en cualquier otro enfrentamiento bélico de importancia, las dos «grandes guerras» que abrieron y cerraron el siglo V —las guerras Médicas y la guerra del Peloponeso, respectivamente— tuvieron consecuencias que iban mucho más allá del ámbito estrictamente militar o político.

Atenas domina las narraciones políticas y militares del siglo V en un grado muy superior al de los periodos anteriores y posteriores de la historia griega (véanse las pp. 26 y 220ss.). Ello no se debe tan solo a la concentración de fuentes e información con origen o destino en la capital ática, sino también a que los atenienses crearon el primer imperio de Occidente, lo cual fue afectando progresivamente a las otras *póleis* del mundo griego (de forma más o menos indirecta) y terminó por conducir a la guerra del Peloponeso.

La sublevación jonia y las guerras Médicas

Los primeros asentamientos de *póleis* griegas en la costa del Asia Menor se remontan al periodo comprendido entre los siglos XI y VIII. En el periodo clásico ya no eran independientes, pues fueron conquistados en el siglo VI, primero por los lidios y luego por los persas; además, muchos estaban gobernados por «tiranos» (personas que se apoderaban del poder con métodos inconstitucionales). En 499, Jonia —la región central de esta costa— se levantó contra el dominio persa, pero fue subyugada de nuevo en 494; sin duda, este episodio hubiera ocupado un lugar insignificante en la historia, de no haber sido por la breve participación de Atenas. Mientras estaban en Sardes, la capital de la Lidia, algunos atenienses (y eretrios de Eubea) prendieron fuego accidentalmente a un templo; cuando el rey Darío tuvo noticia de ello, escribe Heródoto, juró vengarse y dio instrucciones a un esclavo para que le recordara tres veces al día: «¡Señor, no os olvidéis de los atenienses!». En 490, Persia atacó Atenas.

El imperio persa había estado expandiéndose hacia el occidente europeo desde 514, cuando Darío sometió Tracia y Macedonia. Pero a los persas les interesaba jugar la carta de la venganza (que, además, siempre resulta un motivo aceptable para justificar un ataque): después de cruzar el Egeo, su primera parada fue en Eretria, donde incendiaron los templos, saquearon la ciudad y esclavizaron a sus habitantes. Después se presentaron en Maratón, en el nordeste del Ática. Nadie podía predecir la victoria de Atenas (asistida por Platea), dada la superioridad numérica de los persas; pero según Heródoto, de resultas del combate murieron 6.400 soldados persas, por tan solo 192 atenienses (de un total de 10.000). El epitafio de Esquilo conmemoraba su participación en la victoria ateniense, sin hacer ninguna mención a sus triunfos en los certámenes trágicos; es solo un testimonio más de entre los muchos que dan fe de la relevancia de esta batalla para los áticos.

Los atenienses esperaban una segunda acometida, que llegó en 480, de manos de Jerjes, el hijo de Darío. Un ejército y una tropa auxiliar habían cruzado el Helesponto y marcharon por tierra desde el norte, mientras la flota —incluyendo la jonia— seguía la misma ruta por mar. Dada la magnitud de la expedición (Heródoto ofrece aquí unas cifras desmedidas, de cinco millones de soldados; en realidad, debieron de ser unos doscientos mil), resultaba evidente que Jerjes no pretendía sino conquistar Grecia; de modo que también los otros griegos, y no solo los atenienses, tenían razo-

nes para temer. Los esparciatas estaban decididos a resistir, aunque solo ante la insistencia y las amenazas de sus aliados aceptaron extender su defensa más allá del Peloponeso. Podía contarse con Atenas, no había duda; les correspondía un papel crítico. Su prestigio era reciente, pero colosal; la victoria de Maratón había obligado por primera vez a los otros griegos a prestar atención a una ciudad que, durante la época arcaica, había tenido un peso ínfimo en la escena general de Grecia. Pero no se sabía cómo podía resultar la unidad panhelénica; de un total de alrededor de 1.000 polis griegas, solo treinta y una enviaron delegados a un consejo celebrado en el istmo de Corinto, en el cual se preparó la estrategia y se creó la Liga Helénica, una alianza comandada por Esparta (la principal potencia militar de Grecia). En algunos casos, la decisión de ingresar o no en la Liga obedeció menos al miedo de Persia que a la enemistad con los vecinos: Heródoto se hacía la cuenta de que los focios se incorporaron porque los tesalios se habían negado, y añade con cierta malicia que, si los tesalios hubieran optado por presentar batalla, probablemente los focios habrían preferido colaborar con los persas.

En el verano de 480, la Liga preparó la defensa por mar y tierra de la entrada a la Grecia central; por tierra, en el paso de las Termópilas —donde se atrincheraron, finalmente, 300 esparciatas bajo las órdenes del rey Leónidas—, y por mar, cerca del cabo Artemisio, en la costa de Eubea. La batalla naval junto al cabo Artemisio no decantó la balanza, pero los persas lograron abrirse paso por tierra, debido a la colaboración de un traidor, amenazando así a las *póleis* de la Grecia central y meridional; los atenienses consultaron el oráculo de Delfos, que, en una primera instancia, afirmó: «¡Huye al fin del mundo y abandona tus casas!». Un segundo oráculo modificó y temperó ligeramente lo indicado por el primero: aun si no huían, «Zeus [les iba a conceder] unas murallas de madera, único pero inexpugnable baluarte» (Heródoto, VII, 140-141).

El ejército persa, dirigido por Mardonio, penetraba por la Grecia central, mientras la flota costeaba por una ruta paralela. Como Beocia corrió a pasarse de bando («se medió», como se decía por referencia a los medas), la siguiente parada era Atenas. Entretanto, los atenienses discutían sobre si las «murallas de madera» se referían a las de la Acrópolis o, como algunos postulaban, a los barcos; Temístocles apoyó la segunda interpretación, y convenció a los atenienses para que evacuaran la ciudad y se prepararan para el combate por mar.

Si Atenas disponía de una flota capaz de enfrentarse al persa, era justamente por la política de Temístocles, quien, algunos años antes, había con-

vencido a la ciudad para que invirtiera los ingresos derivados de las minas de plata de Laurión en la construcción de una escuadra de doscientos barcos (véanse las pp. 46 y 123); su existencia fue crucial para el buen éxito de la Liga Helénica. Al atraer a la flota persa, más numerosa, para que luchara en los estrechos de Salamina (donde el número dejaba de representar una ventaja), la escuadra griega dio el primer paso hacia la victoria; a la postre, Jerjes reunió a los barcos supervivientes y emprendió la huida.

Pero aún faltaba vencer a Mardonio y su ejército terrestre. La batalla definitiva, que se inclinó por el lado de la Liga, tuvo lugar en 479, en la llanura de Platea (en la frontera del Ática y Beocia). Entretanto, la escuadra griega atravesó el Egeo hacia el Asia Menor y derrotó a los restos de la flota persa frente al monte Mícale: las guerras Médicas se habían acabado. Si bien la victoria correspondía a la Liga, y el triunfo de Platea era mérito principalmente de Esparta, la batalla de Salamina fue ganada por Atenas; por consiguiente, Esparta tuvo que empezar a compartir con la capital ática su posición de predominio militar.

Consecuencias de las guerras Médicas

El panhelenismo

Antes de las guerras Médicas, se cree que los griegos tenían un escaso sentimiento de identidad colectiva. Está claro que hablaban la misma lengua, veneraban a los mismos dioses y compartían muchas costumbres (véanse las pp. 9-11 y 46-48); y no hay duda de que su tradición preferida relataba una expedición unitaria de griegos que, comandados por Agamenón, zarparon hacia Troya para recuperar a Helena (el trasfondo de la *Ilíada*, de Homero). Pero, en lo fundamental, se consideraban entre sí como extranjeros y enemigos, si no siempre reales, al menos potenciales. La demostración más evidente de la desunión griega es la magnitud ridícula de la Liga Helénica.

La experiencia de las guerras Médicas, sin embargo, logró que los griegos pasaran a verse como un grupo homogéneo que compartía creencias y valores fundamentales que, a su vez, los distinguían de los «bárbaros» persas. En el centro del nuevo espíritu panhelénico figuraban dos motivos: el compromiso con la *eleutheria* —la libertad política— y la obediencia al

nómos —la ley; véase la p. 83—. Estos valores eran opuestos a los de los persas, que vivían sometidos a un gobernante autocrático al cual debían obediencia absoluta (por tanto, no eran libres). Una buena muestra de esta ideología son las palabras que Heródoto puso en boca de Demarato, un rey espartano que, en el exilio, se refugió en la corte persa y sirvió como consejero de Jerjes en la invasión de 480. Cuando Jerjes preguntó si los esparciatas iban a resistir en su puesto de las Termópilas al tener que enfrentarse a un enemigo mucho más poderoso, Demarato respondió que sí: «...en formación compacta, son los mejores de la tierra, pues, pese a ser libres, no los son del todo, ya que rige sobre ellos un señor, la Ley, al que temen mucho más de lo que tus hombres te temen a ti» (VII, 104, 4).

La ideología panhelénica tuvo una historia muy larga (véase la p. 240). El lema de «libertad para los griegos» sufrió un uso y abuso continuado durante los tres siglos siguientes: lo usaron, en efecto, los griegos contra los persas, los esparciatas contra los atenienses, el rey Filipo II y su hijo Alejandro, e incluso los romanos. Ello resalta el vigor de esta ideología; cínica e hipócrita, si se quiere, pero con una capacidad persistente de justificar la agresión y la conquista. Y resultó, además, crucial para la evolución de la historia griega del siglo V, así como para el nacimiento de la historiografía.

Heródoto y la escritura de la historia

Heródoto nació hacia 484, entre las dos invasiones persas. En tanto que griego de la ciudad caria de Halicarnaso, conoció por experiencia personal lo que significaba vivir bajo un gobierno autocrático: Caria, como tantas otras regiones del Asia Menor, era parte del imperio persa, y había sido regida por un tirano cuyo poder tuvieron que sufrir directamente varios miembros de su familia. Abandonó Caria de joven y viajó por numerosas zonas de Asia, Egipto y el continente griego, estableciéndose en Atenas durante algún tiempo. Al escribir una obra sobre el gran conflicto que había enfrentado a griegos y persas, dio el primer paso en lo que se iba a convertir en un nuevo género: la historiografía. Heródoto presenta su texto como el resultado de sus *historíai*, lo que, literalmente, significa «investigaciones».

Los griegos creían que Homero era el depositario de su «historia antigua» (véase la p. 93). Ninguna parte de su pasado podía competir con las leyendas de Aquiles, Agamenón y los otros héroes; ninguna, salvo las

guerras Médicas. Probablemente fue necesario un acontecimiento del alcance de estas para justificar que se escribiera una relación sobre los hechos de los hombres; como Heródoto indica en el proemio a su *Historia*:

> Esta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas ... por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce.

Esta declaración programática descubre los objetivos de Heródoto: ante todo, escribir sobre las causas y el desarrollo de las guerras Médicas, pero también preservar las tradiciones de los pueblos que habitan su mundo; la obra contiene, por tanto, mucha información sobre folclore. Así, traza la historia de la ascensión del imperio persa, pero también dedica extensos pasajes a la etnografía de los nuevos súbditos de los persas.

En estos pasajes etnográficos se trasluce una preocupación subyacente respecto de una antítesis esencial que impregnó el clima cultural de la época y dominó la literatura sofística de finales del siglo V: la oposición entre costumbre y naturaleza, *nómos* y *physis* (véase la p. 143). Heródoto investiga, tanto explícita como implícitamente, la cuestión de si la inclinación hacia ciertos comportamientos depende de la naturaleza, o bien de una construcción humana, como son las costumbres. Aun cuando reconoce que las creencias y las prácticas culturales fueron creadas por personas concretas en un contexto cultural concreto —y, por tanto, no son dadas ni absolutas, ni tampoco inherentemente mejores o peores que otras costumbres extranjeras—, la *Historia* de Heródoto comparte la convicción habitual entre los griegos de ser superiores, ética y culturalmente, a los no griegos. Ello nos retrotrae de nuevo al panhelenismo, una perspectiva básicamente chovinista que daba por sentada la superioridad de las virtudes griegas: la libertad y el respeto a la ley (recuérdense las palabras de Demarato).

Heródoto creía que, en el nivel de más calado, los asuntos de los hombres estaban regidos por los dioses. Pero su teoría de la causación era compleja, pues implicaba la coexistencia de causas humanas, divinas y a largo o corto plazo, como demuestra su comentario sobre la responsabilidad ateniense en la victoria de Salamina: «fueron los atenienses quienes —con el apoyo de los dioses, como es lógico— repelieron al rey persa» (VII, 139, 5). Ante la gran pregunta central a la comprensión histórica de todos los periodos, esto es, por qué razones ascienden y caen las sucesivas potencias, Heródoto encontró una respuesta particular en la *hybris*, un concepto

que, en su obra, mezcla elementos divinos y humanos. Si se encuentran encerrados en una cáscara de nuez, los gobernantes más ricos y poderosos procurarán acrecentar sus dominios; pero su grandeza despierta la envidia de los dioses y ello ha de provocar, inevitablemente, su caída. Cuando Artabán desaconseja a su sobrino Jerjes la invasión de Grecia, predice —sin andarse con rodeos— el resultado de las guerras Médicas:

¿Te has fijado en cómo la divinidad hiere con el rayo a los seres que sobresalen demasiado, y no les permitirá jactarse de su condición, mientras que los pequeños no le provocan en absoluto? ¿Te has fijado en que el dios siempre descarga su rayo sobre los edificios más imponentes y los árboles más altos? Ello es porque el dios tiende a abatir todo lo que se destaca del resto. Así, un ejército numeroso puede ser derrotado por uno pequeño, puesto que cuando el dios siente envidia del ejército poderoso ... este perecerá de un modo indigno. (VII, 10)

La decisión de Heródoto de escribir sobre las guerras Médicas tuvo un gran impacto sobre la historiografía posterior; aunque el género se ha desarrollado prescindiendo, en la mayoría de casos, de la descripción etnográfica y los elementos más narrativos, la obra de Heródoto había fijado ya el tema propio de la historia: la guerra. Tiempo más tarde, Tácito, el historiador romano, se vio obligado a pedir disculpas por dedicar su atención a otra clase de acontecimientos.

La Liga Délica y la creación del imperio

La consecuencia más visible de las guerras Médicas fue que Atenas constituyó un «dominio» o *arkhḗ* naval, al que es habitual referirse como «imperio». Este presenta una paradoja fascinante: si las guerras habían provocado el fortalecimiento de una ideología de la libertad, y Atenas había participado en ellas como defensor de esa libertad, ¿cómo se explica la *arkhḗ* ateniense, o el hecho de que muchos griegos otorgaran a los atenienses un mecanismo de opresión (y lo hicieran, hasta cierto punto, de forma voluntaria)? La respuesta está en unas determinadas secuelas de las guerras Médicas.

Con la perspectiva del tiempo, sabemos que los persas habían renunciado a la conquista de Grecia, al menos durante el siglo V. Pero para los griegos de la Liga Helénica, y en el contexto de una guerra reciente, ello no era

tan obvio; el clima de la época debía de combinar la confianza orgullosa con el miedo: confianza, pues se había vencido al vasto y poderoso imperio persa, y miedo de que Jerjes quisiera devolver la ofensa, como ya había intentado después de la derrota de su padre, en 490. Los griegos que residían en el Asia Menor y las islas cercanas a las costas del Egeo tenían aún más razones para sentirse alarmados, puesto que habían sido libertados como consecuencia de las guerras de 480-479, pero su proximidad a Persia hacía precaria su libertad.

En la primavera de 478, consiguientemente, zarparon cincuenta barcos de la Liga Helénica, que libertaron a las ciudades griegas de Chipre y pusieron cerco a Bizancio, una polis que aún permanecía bajo el dominio persa. Pero Pausanias, el comandante espartano de la flota, afrentó a los jonios de la Liga, y poco después tuvo que regresar a la capital lacedemonia para responder de ciertas acusaciones. Como refiere Tucídides (sobre el que volveremos más adelante), los jonios, movidos por su odio hacia Pausanias, pidieron a los atenienses que aceptaran la comandancia de la flota, como así fue. Heródoto, que hizo mención a ello de pasada; afirma tan solo que «los atenienses privaron a los esparciatas de la hegemonía, so pretexto de los excesos de Pausanias» (VIII, 3, 2).*

Así nació una nueva alianza militar, denominada «Liga Délica» por los historiadores modernos, debido a que su tesoro se custodiaba en la isla de Delos, consagrada a Apolo. La confederación tenía que reunir, bajo la jefatura de Atenas, a griegos autónomos y con el mismo derecho a voto; su objetivo a largo plazo era mantener la libertad de Grecia frente a Persia y, a la vez, tomar venganza contra estos. Se diferenciaba de las alianzas anteriores —en su mayoría terrestres, como la liga de una mayoría de estados peloponesios que había encabezado Esparta— por ser naval, lo cual requería una enorme suma de capital (véanse las pp. 123-125). Con este fin se impuso el rasgo definitorio de la Liga Délica, que permitió que los atenienses la transformaran en un imperio: el tributo (*phóros*), una contribución financiera anual que aportaban casi todos los estados miembros (inicialmente, las comunidades más grandes participaron con barcos, no con dinero).

En esta metamorfosis sobresalen dos factores. En primer lugar, aun cuando los tesoreros encargados de recibir y administrar el tributo se conocían con el nombre de «tesoreros griegos» (*Hellenotamiai*), estos cargos

* Aparecen tres Pausanias en esta historia de Grecia, que es preciso no confundir: el regente de Esparta y comandante de los griegos en Platea y Jonia, un posterior rey de Esparta, y el geógrafo, autor de la *Descripción de Grecia*. (*N. del T.*)

fueron copados por atenienses; Atenas, por tanto, controlaba los fondos de la Liga. En segundo lugar, todos los aliados, salvo tres (Lesbos, Quíos y Samos), comenzaron a pagar por la protección de la Liga —en algunos casos obligados a ello, después de una sublevación fracasada, en otros casos porque preferían aportar dinero a prestar los largos servicios anuales—, de modo que cada vez se incrementaba más el peso de Atenas en la escuadra.

No conocemos con precisión qué carga podía suponer para los aliados el pago de estos tributos. Se determinaban en gran medida a partir de los recursos locales y, por ende, sobre todo a partir de la tierra; la parte principal recaía sobre los más ricos. Pero en el caso de ciudades con puertos dinámicos, cuando menos un porcentaje del tributo provenía de los impuestos portuarios. Dada la relativa pobreza de la mayoría de las *póleis* griegas, cualquier expropiación continuada de sus recursos tenía que redundar negativamente en su prosperidad económica; los conflictos internos de la Liga —ya fueran sublevaciones o la retención voluntaria de los tributos— podían obedecer tanto a la escasez económica como a la resistencia política.

Aun cuando los miembros de la Liga Délica ingresaron en ella con entusiasmo, la situación se complicó rápidamente. Ya en los primeros años, las campañas de la Liga se dirigían, en gran medida, contra estados griegos: se obligó a incorporarse a ella a Caristo (en el extremo meridional de Eubea) y, al cabo de poco, se luchó contra los miembros que pretendían separarse, como Naxos. A mediados de siglo había ya cerca de ciento cincuenta polis bajo el dominio de Atenas, controladas de diversas formas. Después de sofocar una sublevación, el procedimiento más habitual consistía en demoler las murallas, apropiarse de la flota, imponer un destacamento militar y exigir el pago o bien de un tributo (para los que en ese momento no estuvieran contribuyendo) o bien de una indemnización. De este modo, la polis derrotada veía reducidos al mínimo sus medios de defensa y su potencial para unirse a otras ciudades descontentas. En el resto de casos, los atenienses colocaban a varios oficiales encargados de asegurar la lealtad de la polis aliada, e intervenían con diversa intensidad en su autonomía judicial y política. Así, por ejemplo, los aliados estaban obligados a acudir a Atenas en todos los juicios que implicaran a ciudadanos atenienses, lo cual les valió a estos la reputación de «picapleitos» (Tucídides, I, 77, 1; Viejo Oligarca, I, 16).

No parece que los atenienses pretendieran atenuar con eufemismos la naturaleza de esta relación, pues creían que les correspondía el papel de «gobernar a nuestros súbditos», y no el de «dirigir a nuestros aliados». Cier-

to decreto público se refiere a «aquellos sobre los cuales gobierna Atenas», y las regulaciones impuestas a las ciudades derrotadas, cuyos ejemplos conservados más antiguos se remontan a la década de 440, contienen siempre la frase «obedeceré a los atenienses», un testimonio lacónico pero exacto del fin de su autonomía. Recuérdese también la afirmación —ciertamente jactanciosa— de Pericles, el político más importante de Atenas entre 450 y el año de su muerte (429), quien, según Tucídides, afirmaba que Atenas era la única ciudad que no provocaba «en sus súbditos el reproche de ser gobernados por hombres indignos de hacerlo» (II, 41, 3). Es probable que Pericles estuviera comparando Atenas y Persia; esta comparación ya parece implicar que algunos atenienses no creían que su imperio fuera *diferente* al del persa, sino sencillamente *mejor*. Y no importa tanto el hecho de si en verdad Pericles pronunció o no esta frase, como el que un contemporáneo la creyera adecuada para la ocasión. En otro pasaje nos acercamos más a la verdad, cuando Pericles y Cleón proclaman que, lisa y llanamente, «gobernamos como un tirano sobre una ciudad que no lo desea».

La economía del imperio

Las diversas fuentes, narrativas, epigráficas o arqueológicas, ofrecen mucha información sobre la economía del imperio ateniense. En concepto de tributos, los atenienses recibían cerca de 400 talentos anuales, según permiten saber varias estelas que dan fe de la contribución obligatoria que, en honor de Atenea, debían satisfacer los aliados desde 454, cuando el tesoro de Delos se trasladó a la capital ática (en una decisión que acarreaba un importante significado político y religioso). Pero había otros medios de financiación; verbigracia, la apropiación de tierras de los aliados, que o bien se consagraban a Atenea —lo cual conllevaba impuestos adicionales— o bien se cedían para el asentamiento de ciudadanos atenienses que, sin perder sus derechos de origen, residían y trabajaban en las tierras de los aliados.

Este último ejemplo muestra, a su vez, cómo podía beneficiar el imperio no solo al conjunto de Atenas, sino también a sus ciudadanos, individualmente; los que emigraban para mejorar su condición en los nuevos asentamientos eran, probablemente, *thḗtes*, los ciudadanos más pobres (véase la p. 72). Por su parte, los más acaudalados adquirían tierras dentro de la *arkhḗ*, que les generaban nuevas rentas. La intensificación de los pleitos provocó que se decidiera abonar un jornal diario a los jurados (véase la p. 77), y benefició también a los terratenientes del Pireo. Los griegos co-

merciaban dentro y fuera de la *arkhḗ*, y los atenienses se vanagloriaban de las importaciones orientales; pero las *póleis* e islas no integradas en el imperio podían sufrir un importante descenso de sus exportaciones, como le sucedió a Creta durante la mayor parte del siglo v.

Hasta donde fueron capaces, los atenienses «cerraron» el mar, controlando las importaciones de cereales que pasaban el Mar Negro por el Helesponto, y recaudando tasas de tránsito sobre las cargas destinadas a las ciudades del imperio. Como enuncia el Viejo Oligarca, «¿dónde podría una ciudad que sea rica en madera, ... en hierro, en cobre o en lino ... disponer de sus bienes sin el consentimiento de los señores del mar?» (I, 11). Este interés en aprovechar el comercio se evidencia de nuevo durante la guerra del Peloponeso, cuando Atenas decide reemplazar los tributos con un impuesto marítimo del 5 por 100, aplicable a las transacciones de toda la *arkhē*. Es probable que la medida errara su primer objetivo y no acrecentara los ingresos de la capital ática, pero —al igual que el intento de imponer a los aliados la moneda y los estándares áticos de pesos y medidas, como paso para la creación de un sistema económico cerrado— su aprobación es indicio de que Atenas era muy consciente del potencial económico de la *arkhḗ*.

Tal vez parezca que los aliados eran meras víctimas y los atenienses meros opresores, pero la relación debió de ser más compleja. Tucídides, al menos, era de esta opinión; apuntó que la parte más débil de una relación de poder se somete voluntariamente a la más fuerte por un deseo de mejora material o, de forma más sencilla y calculada, por mor del beneficio (designado con la palabra griega *kérdos*, que significa «ganancia» y suele implicar connotaciones negativas). En relación con la *arkhḗ* ateniense, es probable que los aliados que ingresaron en 478 esperaran una recompensa material de sus «inversiones» tributarias: una parte del botín de Persia.

La Liga Délica y Persia

No tenemos noticias de que la Liga emprendiera ninguna campaña contra los persas en el decenio posterior a 478, pero estos recuperaron Chipre hacia 470. La cronología de los veinte años siguientes es controvertida, pero hacia 469 una escuadra de la Liga, comandada por Cimón, atacó a los persas en el río Eurimedonte (en la Anatolia meridional) y destruyó por completo la flota enemiga. En los años siguientes se organizaron otras incursiones y hacia 459 una escuadra de doscientos barcos délicos zarpó para

Chipre y pasó a Egipto, para colaborar en la sublevación de este contra el imperio persa. Seis años después, los egipcios fueron definitivamente derrotados y se perdió casi toda la flota griega. Unos años más tarde, Cimón —que había sido condenado al ostracismo después de fracasar en su intento de apoyar a Esparta en una crisis interna, en 462 (sobre la que volveremos más adelante)— comandó hasta Chipre una flota de doscientos barcos, pero murió en el curso de la campaña (posiblemente en 450) y la flota tuvo que retirarse. No hubo más ataques contra Persia; los contemporáneos no lo mencionan explícitamente, pero en el siglo IV se daba por sentado que Atenas había firmado la paz con Persia, con la llamada «Paz de Calias».

Imperio, democracia y cultura

El imperio y la democracia eran simbióticos y se desarrollaron en común. Aunque el «nacimiento» de la democracia ateniense se suele situar hacia 508, con las reformas de Clístenes, el sistema de gobierno conocido como *dēmokratía* evolucionó progresivamente, y ello no tanto a partir de principios ideológicos, como de una realidad práctica que se daba en gran parte del mundo griego: los que contribuían militarmente a la polis debían poseer derechos políticos, o incluso controlar el poder político.

Pues bien, los hombres que dieron a Atenas su dominio del mundo griego no provenían de la élite, sino que eran los hoplitas que habían luchado en Maratón, y sobre todo los *thêtes* que impulsaban los trirremes (véanse las pp. 47 y 107). Después de las guerras Médicas, se otorgó al conjunto del *dêmos* —la ciudadanía masculina— una mayor cuota de participación política, de forma que, a mediados del siglo V, la asamblea era soberana y las instituciones que antes representaban el prestigio y el poder resultaron debilitadas: habían quedado abiertas a la mayoría de ciudadanos, que desempeñaban esos cargos por sorteo (véanse las pp. 72 y 77). La mayoría recibían un salario a cambio de sus servicios, incluyendo a los 5.000 consejeros y los 6.000 miembros del jurado; estos últimos, a propuesta de Pericles, como medio de promover la participación popular y acrecentar el poder del pueblo. (Como se ha visto en otro capítulo, la opinión de Tucídides es otra, pues entendía que «de nombre, aquello era una democracia, pero en realidad [era] un gobierno del primer ciudadano»; II, 65, 9).

Durante todo el siglo V hubo movimientos de oposición a la democracia (véanse las pp. 139 y ss.); entonces, ¿por qué se permitió que se desa-

rrollara de este modo? La respuesta es casi inmediata: por la *arkhḗ*. La ciudadanía ateniense, en su conjunto, deseaba la *arkhḗ*, puesto que proporcionaba riqueza y poder a la ciudad; y a nivel individual, ofrecía mejores oportunidades de beneficio individual. La élite, a cambio de estas ventajas, debía pagar el precio de la *dēmokratía*. Tucídides calcula que el tesoro sagrado —depósito tradicional de la riqueza pública— llegó a contar con casi 10.000 talentos de plata, una gran parte de los cuales tenían que proceder de la *arkhḗ* (II, 13, 3). Es obvio que los atenienses habían generado unos ingresos muy superiores a las necesidades militares de la Liga Délica, y su conspicua riqueza les proporcionó la manera de invertir pronta y profusamente en la ciudad, bajo formas que continúan ejemplificando la simbiosis entre la *arkhḗ* y la democracia.

La iniciativa más visible fue un colosal proyecto de obras públicas. Los persas habían destruido los templos de la Acrópolis y numerosos edificios y monumentos del resto de la ciudad; los nuevos fondos hacían posible su reconstrucción. La joya del proyecto era uno de los templos de la Acrópolis, el Partenón, dedicado a Atenea y erigido en mármol (y no en piedra caliza, como era habitual), que albergaba una magnífica estatua de oro y marfil, representativa de la diosa, y casi todo el tesoro de la ciudad. La entrada a la nueva ciudadela se señalaba con los Propileos, unos edificios de acceso de proporciones inéditas y realizados en mármol. El pueblo votó a favor de la financiación de este proyecto arquitectónico, lo que aumentó tanto su propio prestigio y poder, como los de Pericles, responsable de la propuesta. Los enemigos políticos de Pericles en Atenas intentaron reducir su influencia atacando la extravagancia de los monumentos. En particular, Tucídides, hijo de Melesias (véase la p. 143), se opuso a que se utilizaran fondos de la *arkhḗ* para la construcción de proyectos arquitectónicos en la ciudad; pero perdió la batalla y fue condenado al ostracismo, porque la mayoría de atenienses no estaban de acuerdo con él. La naturaleza de sus objeciones, en cualquier caso, parece indicar que la controversia se refería al uso de la riqueza imperial, no a su adquisición (o a la existencia misma de la *arkhḗ*).

La interconexión de religión, democracia e imperio se refleja en numerosos aspectos: los tributos eran dedicados a Atenea (así como las estelas que los conmemoran, situadas en frente del templo); los aliados (o súbditos) de Atenas participaban en la gran procesión a la Acrópolis de las fiestas Panateneas (véase la p. 89); y, en la ceremonia de apertura del certamen dramático más importante de la ciudad (las Grandes Dionisias; véase la p. 88), el tributo de los aliados se mostraba cada año sobre el escena-

rio del teatro de Dioniso, los jóvenes cuyos padres habían muerto en la guerra realizaban un desfile y se leían decretos públicos en honor de los atenienses y los extranjeros cuyos actos habían redundado en beneficio de la ciudad.

De hecho, la cultura y la política estrechaban sus lazos sobre los escenarios griegos, tanto en las tragedias, que reflejaban los problemas y las inquietudes que inquietaban a la polis, como en las comedias, con una evidente carga política y de tópica social (véanse al respecto las pp. 144 y 147). *La orestíada*, de Esquilo, por ejemplo, que fue representada en 458, refleja los recientes recortes que, a iniciativa de Efialtes, se había impuesto a la autoridad y el poder del Areópago. Esquilo no utiliza la escena para criticar el desarrollo de la democracia ateniense y lamentarse por la pérdida de los viejos tiempos, sino para tratar la cuestión (entre otras) de cómo cohonestar la tradición y el progreso en el ámbito religioso, político y judicial. Por su parte, la *Antígona*, de Sófocles, que debió de subir a escena en la década de 440 (es decir, mientras se construía el Partenón), se ocupa de problemas relacionados con una cuestión más de fondo: la relación entre el estado y la autoridad divina (así como entre la familia y el estado). A la postre, advierte de que, si algo ha de prevalecer, será la justicia divina. A su vez, la obra de Sófocles y la de Heródoto comparten la inquietud por los peligros derivados de un poder excesivo; ambas pueden ser leídas como toques de atención a Atenas.

El teatro era una forma cultural puramente ateniense; pero como tal, era extraña respecto del conjunto de la vida cultural e intelectual de la ciudad. Los atenienses, como los otros griegos, excluían tenazmente a los extranjeros de los derechos de ciudadanía; sin embargo, daban una cordial bienvenida a los que querían participar en la vida cultural. El nuevo proyecto arquitectónico requería más expertos y mano de obra de lo que podía servirse internamente, por lo cual se desplazaron a la capital numerosos artesanos, artistas y jornaleros. La capital ática era como un imán para los artistas e intelectuales tanto de oriente como de occidente, que se vieron atraídos por su riqueza y las oportunidades de disfrutar del patrocinio público y privado: es el caso del arquitecto Hipodamo de Mileto, planificador del Pireo; de los filósofos Anaxágoras de Clazómenas y Parménides de Elea; de los sofistas Hipias de Élide y Gorgias de Leontinos... Con la salvedad del teatro, la historia intelectual y cultural de la Atenas del siglo V es un fenómeno tan ateniense como helénico (véase la p. 29).

Esparta, Corinto y Atenas, entre 478 y 446

No es fácil conocer en detalle la política de Esparta, tanto por la carencia de fuentes propiamente espartanas como por el secreto general que rodeaba a la vida interior de la ciudad. Pero sea cual sea la verdad que subyazga a las diferenciadas —pero no excluyentes— perspectivas de Heródoto y Tucídides sobre la transferencia a Atenas de la hegemonía griega frente a Persia, está claro que los esparciatas permitieron que los atenienses emergieran y se desarrollaran como una potencia rival.

La retirada de Esparta después de las guerras Médicas es, en algunos aspectos, paradójica y oscura, pero en otros resulta explicable. Por un lado, el poder y la influencia de Esparta nunca habían sido más altos que entonces: el papel que desarrolló en las guerras Médicas no hizo sino afianzar su posición de dominio al frente de la Liga del Peloponeso; y al reforzar su control sobre esta, logró acallar a Argos, su máximo rival en la zona. Después de la guerra, por otro lado, el prestigio de Esparta resultó dañado por conductas individuales como las de Pausanias, y se quedó sin líder debido al vacío que la muerte de Pausanias creó en una de las casas reales y a la caída en desgracia de la otra, pues el rey Leotíquides hubo de exiliarse tras ser acusado de haber recibido un soborno (para abandonar la conquista de Tesalia). Argos —tal vez como resultado de esta falta de liderazgo— se recuperó e intentó desmembrar los dominios de Esparta. La inseguridad de la ciudad se plasma, asimismo, en el modo de reaccionar ante la sublevación de los ilotas de Mesenia, en 462; cuando, a petición de Esparta, acudió Cimón al mando de un destacamento ateniense, los esparciatas los enviaron de regreso.

Este último acto tuvo consecuencias graves. Los atenienses rompieron su alianza con los espartanos (la Liga Helénica, formalmente en vigor) y firmaron un pacto con Argos, como expresión inequívoca de su nueva hostilidad contra Esparta. A ello siguió la conocida como «primera guerra del Peloponeso» (462-446), durante la cual Atenas se alió con Tesalia para expandir su potencial terrestre en Beocia. Esparta, con su habitual lentitud de reacción, apenas figura en gran parte de los enfrentamientos militares del conflicto, hasta el punto de que afirmar que se trató de una guerra entre Atenas y Esparta —o resumir la rivalidad y las diversas agresiones entre *póleis* de los treinta años siguientes en términos de una pugna entre las dos superpotencias— significa dejar de lado la complejidad del conflicto regional, cuyo centro estuvo ocupado más bien por las relaciones de Atenas con

Beocia, y especialmente con Corinto. En última instancia, fue probablemente el hecho de que los aliados de Esparta amenazaran con abandonar la Liga del Peloponeso lo que en 432 decidió a la capital lacedemonia a entrar de veras en la guerra.

El epíteto homérico de Corinto —«la rica»— no era exagerado. Su posición geográfica en la encrucijada de los ejes continentales norte-sur y este-oeste, con puertos en los golfos Corintio y Sarónico, le reportó una gran prosperidad. A principios del siglo V, las relaciones de Corinto y Atenas habían sido amistosas, como muestra el préstamo corintio de 20 trirremes para la guerra ateniense contra la isla de Egina. La amistad solía basarse en una enemistad compartida, y en este caso las dos ciudades odiaban a Egina. Pero la cordialidad se vino al traste cuando Atenas se alió con Mégara en 462, después de que Mégara hubiera abandonado la Liga del Peloponeso tras una disputa territorial con Corinto; y no se recobró ni siquiera cuando Atenas cobró Egina, dos años más tarde. Se trata de un buen ejemplo para ilustrar cómo la enemistad de dos *póleis*, derivada con frecuencia de conflictos territoriales, podía afectar a las relaciones interestatales de una escala muy superior (véanse las pp. 220-223). Los corintios, más que los espartiatas, se sentían amenazados por las alianzas y la expansión ateniense de entre 465 y 450, pues Atenas había logrado terminar con todas las ciudades septentrionales que contrabalanceaban su poder.

Sin la intervención decidida de Esparta, la guerra real era poca cosa, y a la postre se le puso fin en 446, con la Paz de los Treinta Años. Sus términos no se conocen con precisión, pero exigían a Atenas que renunciara a sus posesiones continentales fuera del Ática y estipulaban que ninguna de las dos partes entraría en un conflicto armado si alguna de las dos ofrecía un arbitraje. Tal vez incluyeran una cláusula de respeto a la autonomía de los aliados de ambas partes; pero, fuera como fuese, Atenas conservaba su imperio naval.

Los griegos en Occidente

Ya desde el periodo arcaico había habido asentamientos griegos en las costas del Mediterráneo que hoy forman parte de Francia y España, pero las concentraciones más importantes del occidente europeo se encontraban en Sicilia y el sur de Italia. Al igual que los griegos del Asia Menor, los de Italia y Sicilia vivían codo a codo con los pueblos nativos; en Sicilia, por

ejemplo, con los sículos y los elimos. Las tensiones y los conflictos eran habituales, así como un intenso intercambio cultural. En cuanto a las primeras, debieron de resultar exacerbadas por la mezcolanza confusa de jonios y dorios: había colonias dorias procedentes de Corinto, Mégara, Creta y Rodas junto con asentamientos jonios de lugares como Eubea, Samos o la costa asiática. Turios —una colonia ateniense fundada en 444/443 en el sur de Italia, sobre el emplazamiento de la antigua Síbaris— representa un caso singular en el modelo colonial, pues convivían en ella personas provenientes de varias *póleis* jonias y dorias. Entre ellos se podía encontrar a Heródoto, quien se mudó a Turios hacia el final de su vida.

Sicilia y el sur de Italia contaban con unos recursos materiales mucho más ricos que los de la Grecia continental; sobre todo, con un paisaje fértil para la agricultura y, en el sur de Italia, con mucha madera. La prosperidad de Siracusa y el resto de colonias dependía de la explotación de los sículos, que trabajaban la tierra como siervos y permitieron el desarrollo de una rica clase agrícola que, en ocasiones, consiguió adquirir poder político. Las fuentes indican que, tras la caída de la dictadura siracusana en 462, se instauró en la ciudad un régimen democrático, pero no como el ateniense, que no tuvo parangón: el poder se hizo extensivo tan solo a los ciudadanos con propiedades, pero no a todos los residentes libres, el equivalente de los *thḗtes* de Atenas.

La prosperidad de la región atrajo a numerosos extranjeros. Una invasión cartaginesa fue derrotada por Gelón, tirano de Siracusa, en la batalla de Hímera (en 480, el mismo año que Jerjes pasó a Grecia), pero los cartagineses pudieron mantener su presencia al oeste de la isla. En cuanto a la colonia ateniense de Turios, es probable que no pretendiera tanto extender la *arkhḗ* como tener peso en un área rica en madera, una materia esencial para el poderío naval de la metrópolis; obedecía a razones más económicas que militares, por tanto (aunque las dos estaban estrechamente interrelacionadas). En el último tercio del siglo V, si no algo antes, aumentó el interés de Atenas por la región (y sobre todo por Sicilia), como demuestra su deseo de intervenir en los asuntos de Sicilia. Ello coincidía con el crecimiento de la tensión entre Atenas y Esparta, que derivaría en la guerra del Peloponeso, el tema de la *Historia* de Tucídides.

Tucídides y el desarrollo de un género

«Tucídides de Atenas relató la guerra entre los peloponesios y los atenienses, describiendo cómo se desarrollaron sus hostilidades; y se puso a ello tan pronto como se declaró, por considerar que iba a ser importante y más memorable que todas las anteriores». Con estas palabras (I, 1), Tucídides, nacido h. 460, evoca el proemio de Heródoto, cuya obra tanto le influyera; su *Historia* (aunque, de hecho, no utilizara esta palabra) nos revela ya el desarrollo de un género, al par que aprovecha —como ya había hecho el de Halicarnaso— el heterogéneo clima cultural de la Atenas del siglo V: se pueden detectar en ella influencias de la tragedia, los escritores médicos y los sofistas. Tucídides limitó su enfoque de forma estricta a las cuestiones bélicas y sus efectos morales, sociales y políticos; expuso la necesidad de refinar los métodos de recopilación y evaluación de los datos, y se puso a ello, trabajando con informaciones referidas no solo a lo que se hacía, sino también a lo que se decía —una tarea facilitada por el hecho de que, a diferencia de Heródoto, estaba escribiendo una historia contemporánea—; y definió tanto el objetivo de la escritura histórica como su utilidad: «Me conformaría con que [esta obra] resultara útil para cuantos aspiran a conocer la verdad de los hechos del pasado y de aquellos otros, más o menos semejantes, que —puesto que tal es la ley de la naturaleza humana— vayan a suceder en el futuro» (I, 22, 4).

Tucídides consideraba útil la generalización de lo particular, porque la naturaleza humana era constante; ello debía otorgar un valor perdurable a su historia de la guerra del Peloponeso. Bajo esta afirmación subyace una concepción pesimista (véanse las pp. 10-11). Al escribir sobre los conflictos civiles, por ejemplo, se expresa de este modo: «Muchas calamidades se abatieron sobre las ciudades en *stásis* [guerra civil], calamidades que suceden y sucederán mientras la naturaleza de los hombres sea tal cual es hoy, aunque su grado de violencia y su aspecto concreto dependa de las circunstancias particulares» (III, 82, 2). Ello no quiere decir que en su obra no haya retratos de personas o ciudades dignas de encomio, sino que está inscrito en la naturaleza humana que quien pueda intentará ejercer el poder sobre los otros —como demuestran los atenienses en la «Conferencia de Melos» (V, 84-112; véase la p. 214)— y luego acrecentarlo, en un impulso expansivo que puede conducir a la ruina. Es una concepción no muy alejada de la *hybris* herodótea, puesto que ambos historiadores comparten el proyecto de cartografiar la ascensión y caída de los poderosos. El enfoque

de Tucídides, sin embargo, difiere en un aspecto primordial: las acciones humanas y sus consecuencias deben explicarse en términos puramente humanos. A riesgo de simplificar excesivamente su complejo análisis, podría decirse que el poder nace gracias a la capacidad humana de disponer de la riqueza en provecho propio, y se realiza e incrementa mediante un liderazgo adecuado e inteligente, dada una suficiente disponibilidad de recursos; la caída se debe no a la envidia de los dioses, sino a la incapacidad de combinar con éxito todos estos ingredientes.

Al igual que Heródoto, Tucídides distinguía entre varios tipos de causalidad:

> He empezado por exponer, de entrada, las causas de esta ruptura [la de la Paz de los Treinta Años] y las desavenencias que la ocasionaron para que nadie tenga que preguntarse un día por qué tuvo lugar entre los griegos una guerra tan importante. A mi juicio, la causa más verdadera (aunque no se suele alegar abiertamente) fue que los atenienses se hicieron cada vez más poderosos y provocaron el miedo de los esparciatas, hasta forzarles a luchar. (I, 23, 4-6)

Con estas palabras, Tucídides empieza a referir los orígenes de la guerra del Peloponeso cerrando la discusión sobre sus causas («para que nadie tenga que preguntarse...»). Claro está que, desde entonces, muchas personas han seguido preguntándose y debatiendo sobre las causas que iniciaron el conflicto.

El objetivo primordial de la obra es determinar *por qué* estalló la guerra. Para Tucídides, aquellas «desavenencias» no tenían que resultar necesariamente en una conflagración abierta, pues no afectaban de forma directa a las dos máximas potencias; así pues, lo que causó de verdad la guerra fue la naturaleza del poder ateniense y el temor que este provocaba a los esparciatas. Se trata de una afirmación matizada y polémica; de hecho, Esparta fue la única parte que votó a favor de la guerra, y posteriormente se arrogó la responsabilidad de haber rechazado una oferta ateniense de arbitraje. La aseveración tucidídea, por tanto, es paradójica.

Asimismo, al centrarse en estas «desavenencias», Tucídides toma otra decisión polémica, esta vez contraria a la opinión generalizada (en Atenas) de que la responsabilidad de la guerra correspondía a Pericles por haberse negado a derogar el Decreto de Mégara. Este decreto, que debió de aprobarse varios años antes de los acontecimientos de 432, como venganza por la sublevación de Mégara en 446, impedía a los megareos utilizar tanto los puertos del imperio como el Ágora ateniense. No se conoce su efecto exac-

to, pero la vigorosa insistencia de Mégara en lograr su derogación —que llevó a los esparciatas a emitir un ultimátum contra Atenas para que lo aboliera o se atuviera a las consecuencias—, así como una posible alusión a él en *Los acarnienses*, de Aristófanes (representada en 425), parecen testimoniar su eficacia.

La guerra del Peloponeso

Las citadas «desavenencias» se refieren a dos incidentes menores, acontecidos en la periferia del continente griego. El primero, un conflicto que enfrentó a Corinto y su colonia Corcira con motivo de Epidamno —a su vez colonia corcirea de la costa iliria—, es ejemplo de las tensiones surgidas entre las colonias y sus metrópolis respecto de la relación que debía vincularlas y las obligaciones mutuas. Uno de los bandos de la *stásis* pidió ayuda a Corcira, a lo que esta se negó; entonces, los epidamnios se dirigieron a los corintios, que accedieron a colaborar, movidos en parte por el despecho hacia Corcira, cuya conducta consideraban impropia e irrespetuosa para con su metrópolis. Corcira, decidida a que Corinto no interviniera en los asuntos de su colonia, se procuró la ayuda militar de Atenas, aunque esta recalcó que debía tratarse de una alianza meramente defensiva; pero en una batalla naval, aunque secundaria, se enfrentaron atenienses y corintios, lo cual conllevaba —dado que Corinto era aliada de Esparta— que Atenas podía ser acusada de haber roto la Paz de los Treinta Años. En el segundo de los incidentes, Potidea, una colonia situada en el Egeo septentrional (concretamente, en la Calcídica), y corintia, pero súbdita de Atenas, recibió apoyo de Corinto en un levantamiento contra la capital ática, y los atenienses pusieron cerco a la ciudad. (La solevación fue finalmente sofocada, pero solo al cabo de dos años).

Estos dos episodios, al igual que la sublevación jonia, habrían desaparecido de la historia de no haber sido consideradas relevantes por los aliados de Esparta, que intensificaron su presión en contra de Atenas. En 432, unos enviados de Esparta dieron tres ultimátum a los atenienses (véase *supra*), pero eran meros pretextos, sin intención de llegar a un acuerdo, ya que se fueron sucediendo uno tras otro; el último rezaba, simplemente: «Permitid que los griegos sean libres y autónomos». Es poco creíble que los esparciatas confiaran en que Atenas iba a tomar en serio tales advertencias (cuando menos en esa fecha, aunque dos años más tarde algu-

nos atenienses postulaban el abandono de la *arkhḗ*). Por otra parte, a no ser que entendamos que la oferta arbitral de Atenas estaba cargada de buenas intenciones, parece claro que la posesión de la *arkhḗ* se consideraba innegociable.

Así pues, los acontecimientos de 432, aunque locales y menores, se utilizaron como fichas en un juego de mucho más alcance: ¿debía tolerarse que los atenienses controlaran un imperio? La respuesta, para los corintios, megareos, eginetas y otros aliados marítimos de Esparta, era evidente; pero no sabemos con la misma certeza si los esparciatas hubieran respondido como hicieron de no haber sido por la insistencia de sus aliados, que incluía la amenaza de abandonar la Liga del Peloponeso.

Sería erróneo considerar monolíticas las posturas de Atenas y Esparta; su historia debe ser analizada como un conjunto, lo cual a su vez refuerza la idea de que la guerra no era inevitable. Arquidamo, rey de Esparta, entendía que era prematuro combatir tan pronto contra las fuerzas atenienses (aun así, irónicamente, los diez primeros años de guerra reciben su nombre). Pero era una perspectiva minoritaria; la mayoría estaba a favor de la guerra, convencida por el optimismo de uno de los éforos, Estenelaídes. Los esparciatas, reconocidos como los mejores hoplitas de Grecia, dedicaban su vida a un entrenamiento militar intensivo (véase la p. 101), pero no habían participado en una batalla importante en los últimos 25 años (al menos, hasta donde sabemos); su voto quizá se explique por el deseo de poner en práctica su entrenamiento. Paralelamente, en Atenas, Pericles pedía a los ciudadanos que no aceptaran las exigencias esparciatas, aun cuando ello implicara ir a la guerra; Tucídides omite los argumentos de la parte contraria (como suele hacer en todo lo que atañe a Pericles), pero cabe pensar, por las afirmaciones del político, que en principio no todos estaban de acuerdo con él.

Tucídides calibró el estado de ánimo inmediatamente anterior a la guerra: «La simpatía de las gentes se inclinaba mucho más por los lacedemonios, tanto más que proclamaban que su intención era libertar a Grecia» (II, 8, 4). Es más que una pincelada de sarcasmo lo que alberga este comentario sobre la intención de Esparta, como pudieron comprobar en breve los aliados de Atenas: hasta 424, los espartanos no libertaron a casi nadie, e incluso lo que emprendieron en esa fecha se debió sobre todo a la energía y la iniciativa individual del general Brásidas; y cuando buscaron voluntariamente esa libertad, fracasaron. En 427, otro general, después de madurar una excelente oportunidad para promover sublevaciones en el Asia Menor, optó por desatar una carnicería contra los jonios inocentes;

«hermosa manera de libertar a Jonia», fue el comentario sarcástico de sus asistentes. El comportamiento que adoptó Esparta después de su victoria en la guerra del Peloponeso es, quizá, la muestra más clara de cómo interpretaban la liberación: colocaron guarniciones y oficiales militares en las ciudades jonias, y después las entregaron a Persia (véanse las pp. 222-223).

Al comenzar la guerra, ambas partes intentaron afianzar sus respectivas coaliciones. Atenas buscó el apoyo de Pérdicas, rey de Macedonia, y Sitalces, rey de Tracia; al parecer, se había apercibido de que sus posibilidades de éxito dependían de la resistencia de las ciudades del Egeo septentrional, como así fue: el norte era rico en madera y en plata, dos de las materias más necesarias para el mantenimiento de su escuadra naval. Los atenienses buscaron alianzas, asimismo, con Sicilia y el sur de Italia; los esparciatas enviaron requerimientos a sus aliados en la zona, pero en vano, pues nunca recibieron los barcos ni el dinero. Irónicamente, las dos partes enviaron embajadas para solicitar la ayuda de Persia; esta permaneció neutral hasta la última fase de la guerra, en la que desempeñó un papel decisivo.

La guerra Arquidámica (431-421)

La primera fase de la guerra representa un caso ejemplar de fiasco tanto en la estrategia como en las expectativas. En 432, en su discurso ante los esparciatas, Arquidamo realizó una serie de preguntas cruciales:

> ¿En qué hemos de confiar [para emprender la guerra contra Atenas]? ¿En nuestra escuadra? Somos muy inferiores a ellos ... ¿En el dinero, tal vez? En esto nuestra inferioridad es aún mayor, pues ni contamos con un tesoro público ni es fácil reunirlo a partir de los recursos privados ... Si no les vencemos por mar o les privamos de los ingresos con que mantienen en servicio su marina, sufriremos un gran fracaso. (Tucídides, I, 80, 4 – 81, 2)

A corto plazo, las palabras de Arquidamo fueron casi proféticas, pues recalcaban la dificultad primordial: ¿cómo podía vencer una potencia terrestre a una potencia marítima? Arquidamo da por sentada la primacía de las fuerzas navales, pero su concepción era minoritaria, ya que (según otro pasaje de Tucídides) casi todos los griegos esperaban que Esparta vencería en pocos años, dada su superioridad terrestre. Tanto el fiasco del discurso de Arquidamo, que no produjo el impacto necesario, como la referida con-

cepción mayoritaria son indicio de que en Grecia no se era consciente del poderío de una flota y los recursos que la sostienen, e indicio a su vez de un monumental error de cálculo ideológico y económico: a pesar de la invasión de 480, es evidente que la mayoría de los griegos pensaban que Atenas —y cualquier otra polis griega—, no dejaría de presentar resistencia ante quien agrediera su territorio y sus propiedades, en cuyo caso, sin duda, vencerían los esparciatas.

Pericles, sin embargo, convenció a los atenienses para que abandonaran el campo, como ya habían hecho en 480; no obstante, en esta ocasión se trataba de refugiarse intramuros, con la ventaja de que, desde mediados de siglo, la ciudad estaba conectada con el Pireo mediante los «muros largos». Al dominar el mar, los atenienses podían abastecerse con importaciones; de modo que permitirían a los esparciatas que invadieran la tierra ática y no presentarían defensa, pero entretanto, atacarían el Peloponeso por mar.

El acierto de la decisión se puso a prueba en el verano de 431, cuando se produjo la primera invasión peloponesia. Su ejército, bajo el mando del rey Arquidamo, alcanzó la frontera del Ática y acampó en el demo de Acarnas. Como esperaban los esparciatas, los áticos se sintieron furiosos ante la asolación de sus tierras (especialmente, como es lógico, los acarnienses); pero Pericles logró impedir que salieran a su encuentro, y solo permitió el movimiento de pequeños destacamentos de caballería, con miras a impedir que los peloponesios alcanzaran las murallas de la ciudad. Al mismo tiempo, se enviaron cien barcos al Peloponeso. Esta situación sirve como paradigma de la guerra Arquidámica: incursiones esparciatas en el Ática seguidas de ataques navales atenienses contra el Peloponeso. La partida estaba destinada a acabar en tablas.

Pero la guerra estuvo flanqueada por varios acontecimientos importantes, que proporcionaron diversas ventajas a cada una de las partes (aun cuando no supieran aprovecharlas). En 430, se declaró en Atenas una epidemia, que se dijo había venido de Etiopía. Tucídides, que hubo de sufrirla, la retrata con esmerada minuciosidad: «por mi parte, describiré cómo se presentaba y expondré los síntomas con cuya observación —en caso de que un día sobreviniera de nuevo— se estaría en las mejores condiciones para no errar en su diagnóstico» (II, 48, 3). Se trata, de nuevo, de un comentario involuntariamente irónico, pues han fracasado todos los intentos modernos de identificar con precisión la enfermedad. La epidemia se expandió con toda rapidez debido a la concentración demográfica, duró dos años (con una breve reaparición en 427) y mató a miles de personas, incluyendo, según Plutarco, al propio Pericles. Así, los atenienses se vie-

ron incapacitados para impedir que Esparta destruyera Platea en 429, una ciudad con la que habían establecido unos lazos tan estrechos a lo largo del siglo.

Nada más oportuno, entonces, que la sublevación de la mayoría de ciudades de Lesbos (una de las tres islas que conservaba su marina y era, *stricto sensu*, autónoma), acaecida en 427. Los lesbios confiaban en la debilidad de los atenienses, después de la epidemia, y en la ayuda de Esparta, pero Atenas logró sofocar su revolución antes de que llegara esta ayuda. Dos años más tarde, tras una brillante sucesión de maniobras planeadas por Demóstenes, los atenienses no solo lograron conquistar Pilos, en la costa occidental de Mesenia, sino que forzaron la rendición de 292 hoplitas esparciatas en la isla de Esfacteria. Tucídides observa que este fue el acontecimiento más sorprendente de la guerra, pues para los espartanos pesaba un anatema sobre todo aquel soldado que se rindiera en combate.

La guerra podría haber terminado aquí, pero Cleón —al que Tucídides describe como «el más violento de los ciudadanos, y con mucho el más persuasivo» (III, 36, 6)— inclinó a los atenienses a rechazar todas las propuestas de paz. Al año siguiente, en 424, los esparciatas dieron un nuevo golpe: Brásidas marchó hacia el norte y convenció a numerosos aliados de Atenas en Macedonia y Tracia para que se levantaran en contra de la capital ática; entre estas se contaba la importante colonia de Anfípolis, a donde Tucídides, el futuro historiador y entonces general ateniense encargado de la zona, llegó demasiado tarde (lo cual le valió el exilio). El éxito de Brásidas dolió mucho a los atenienses, al igual que el fracaso —por un error de coordinación— de una compleja estrategia destinada a tomar el control de un gran número de ciudades beocias en el mismo día, y la consiguiente muerte de casi mil atenienses en la batalla de Delio. Extenuadas tras los varios años de guerra, Atenas y Esparta firmaron un tratado de paz en 421; ello fue posible tanto por el fallecimiento paralelo de Cleón y Brásidas en 422 como por los esfuerzos de Nicias, político y general ateniense del cual, según Plutarco, el pueblo creía que era «el autor de la paz, al igual que Pericles lo había sido de la guerra» (Plutarco, *Nicias*, IX).

La Paz de Nicias

La paz debía mantenerse cincuenta años, pero duró seis. En realidad, la guerra del Peloponeso consistió de dos guerras de diez años separadas por la Paz de Nicias, pero la naturaleza más bien poco pacífica de esta última

—debido, entre otros episodios, a la continua belicosidad de los corintios, y a la batalla de Mantinea, en 418, que enfrentó a atenienses, esparciatas y sus respectivos aliados— hizo que Tucídides considerara todo el periodo de 431 a 404 como una única guerra.

Tucídides testimonia que, en 431, Pericles había desaconsejado a los atenienses que ampliaran el imperio mientras durara la guerra; los investigadores han discutido mucho sobre si Atenas puso en práctica el consejo después de la muerte del político (o incluso en vida). Durante la guerra Arquidámica, el lance más controvertido fue la expedición ateniense a Sicilia, en respuesta a una petición de su aliada Leontinos (entre cuyos embajadores se contaba Gorgias, el sofista). Leontinos estaba en guerra con Siracusa, pero ¿se trataba tan solo de ayudar a un aliado? Tucídides expresa sus dudas al respecto, comentando que, en realidad, Atenas «pretendía impedir la exportación de cereales al Peloponeso y comprobar si era factible la conquista de Sicilia» (Tucídides, III, 86, 4).

En 416, los atenienses conquistaron la isla doria de Melos, aunque sus habitantes permanecían neutrales en la guerra, y mataron a los hombres y esclavizaron a las mujeres y niños. Tucídides escogió este episodio bélico para ejemplificar, en su «Conferencia de Melos» (o «Diálogo de los melios»), la relación entre la naturaleza humana y el poder, así como la paradoja moral inherente al poder en un mundo en el que, ideológicamente, la primacía corresponde a la libertad: los que controlan el poder ejercen su libertad para acrecentarlo, mientras que el deseo de libertad mueve a la resistencia de la parte más débil. (Ello debe compararse, sin embargo, con el otro pasaje ya mencionado en el que afirma que la parte más débil se someterá voluntariamente, movida por el interés). La forma —inhabitual— del diálogo impide que el lector se sienta adepto de unos u otros durante demasiado tiempo; tal vez esta sea la razón de su uso, pues en la forma habitual de una sucesión de discursos el peso retórico más importante recae siempre sobre el último.

El intento más audaz de expandir la *arkhḗ* se produjo en 415, cuando los atenienses organizaron una expedición de grandes proporciones a Sicilia. Al igual que en 427, respondían a una petición de ayuda, en este caso de su aliada Egesta, en guerra con la vecina Selinunte (aliada, por su parte, de Siracusa). Sin embargo, Tucídides proporciona de nuevo una motivación oculta: «la auténtica razón [literalmente, "la causa más verdadera", el mismo sintagma que se utilizaba en la determinación de las causas globales de la guerra del Peloponeso] de la expedición fue el ansia de dominar la isla entera» (VI, 6, 1). En aquella época, los atenienses quizá rememoraban

otra gran expedición griega a tierras extranjeras, la de Troya; la trilogía troyana de Eurípides se representó en el mismo 415.

Como siempre, el proceso de una decisión democrática no puede comprenderse sin tener en cuenta el papel de los líderes individuales; en este caso, del joven y ostentoso Alcibíades frente a Nicias, más viejo y más cauto. Nicias consideraba una locura que se emprendiera una expedición de aquella magnitud con una guerra latente en casa, pero no logró disuadir a los atenienses; triunfó la postura de un Alcibíades deseoso de obtener la gloria y la riqueza necesarias para su opulento estilo de vida. Tanto Tucídides como Plutarco representan a Alcibíades como un personaje carismático, fascinante y, en última instancia, peligroso (desde el punto de vista democrático). Era enormemente popular entre los ciudadanos, pero al mismo tiempo sus excesos personales causaban desazón, pues no se sabía a ciencia cierta qué pretendía. ¿Acaso la tiranía? Esta era, cuando menos, la idea propalada por sus rivales políticos.

Poco antes de partir hacia Sicilia, en 415, fueron mutilados un gran número de Hermes (pilares cuadrangulares coronados por una figura del dios y provistos de falos erectos, que servían para señalar y proteger las lindes); al mismo tiempo, corrió la noticia de que en algunas residencias privadas se habían realizado celebraciones burlescas de los misterios de Eleusis. Estas ofensas religiosas fueron interpretadas como malos presagios y amenazas a la democracia; se acusó a Alcibíades de haberlas instigado, pero no se pudo demostrar su complicidad. Así, la expedición zarpó, comandada por Alcibíades, Nicias y Lámaco, pero los enemigos del primero aprovecharon su ausencia para avivar el miedo ateniense a la tiranía y lo obligaron a volver para presentarse ante los tribunales; de regreso, Alcibíades huyó a Esparta. Según la valoración de Tucídides (VI, 15, 3-4; compárese con II, 65, 11), la desaparición de escena de Alcibíades hirió a los atenienses mucho más que cualquier otro factor; quizá sea una exageración, pero tiene algo de verdad.

La expedición terminó desastrosamente para los atenienses: en 413, fueron derrotados en una batalla naval contra Siracusa, que contaba con el apoyo de Esparta. No fue un desastre inevitable, sino que obedeció más bien a errores de apreciación, sobre todo por parte de Nicias, así como a una extensión desaforada del intento. En palabras de Tucídides, los atenienses «fueron derrotados por completo, en todos los terrenos ...; se hallaron en una situación, como suele decirse, de ruina total: su flota, su infantería, todo resultó aniquilado y, de los muchos hombres que habían partido, muy pocos regresaron a su hogar» (Tucídides, VII, 87, 6). Estos po-

cos supervivientes retornaron a una polis en crisis, no solo debido al fiasco de Sicilia. Poco antes, aquel mismo año, por consejo de Alcibíades —convertido en traidor—, los esparciatas habían erigido una fortificación en Decelía (en el NE del Ática); contaban ahora con una presencia permanente, y podían causar a Atenas serios perjuicios económicos.

La fase final (413-404)

El vigoroso y sostenido ataque de los esparciatas golpeaba ahora donde más dolía a los atenienses: provocando sublevaciones en Jonia y enfrentándose en el mar. En esta fase jugaron un papel esencial Alcibíades, Lisandro —un general espartano particularmente dotado— y Persia. Alcibíades había sido expulsado de Esparta (según se dijo, por acostarse con la mujer del rey Agis) y ofreció sus servicios a Persia, aconsejando al sátrapa Tisafernes (gobernador de una de las provincias) sobre cómo terminar la guerra del Peloponeso a beneficio de su rey. Como siempre, no olvidó mirar por su propio provecho; en última instancia, su objetivo era regresar a su ciudad natal. Valga como testimonio de su carisma personal el que Alcibíades pudiera recuperar el favor público en 410 y ser elegido general; resulta muy sorprendente, porque a su doble traición acompañó la colaboración en el golpe oligárquico de 411 (véase la p. 71). Sin embargo, aunque logró una victoria en una batalla naval contra los peloponesios, Alcibíades volvió a caer en desgracia y tuvo que retirarse.

La victoria final de los esparciatas se debió a las virtudes militares de Lisandro y su amistad con Ciro, el hijo del rey persa, que financió una escuadra esparciata más regular y completa que hasta entonces. Pero hubo también un componente de suerte: en 404, Esparta tomó por sorpresa a la flota ateniense en Egospótamos, en la costa norte del Helesponto, y la derrotó. Entonces zarparon a Atenas, bloquearon el puerto y forzaron la rendición completa de la capital del Ática.

Los beocios y los corintios pretendían que Esparta pagara a Atenas con la misma moneda que estos habían aplicado a otros, sobre todo a Melos; pero los espartanos permitieron su supervivencia bajo ciertas condiciones: una flota de solo doce barcos, demolición de las murallas de la ciudad y, no hace falta decirlo, fin de la *arkhḗ*. El historiador Jenofonte considera que los esparciatas se negaron a destruir Atenas (literalmente, a «esclavizarla») debido a su intervención en las guerras Médicas; lo más probable es que les pareciera útil conservarla como cojín amortiguador entre Corinto y Beocia.

La cultura ateniense durante la guerra del Peloponeso

Las casi tres décadas de conflagración exacerbaron las tensiones entre lo público y lo privado, la polis y el *oîkos*, y acrecentaron el impacto del interés personal sobre la esfera política y militar. Los datos más fehacientes provienen de Atenas, pero son reflejo de un fenómeno más general. Estas tensiones ocuparon el lugar privilegiado en la escena teatral; tanto la tragedia como la comedia, cada una a su manera, presentan una ciudad en crisis, incapaz de funcionar correctamente como sistema político o de mediar entre las pretensiones enfrentadas de la familia y el estado. Las graves secuelas de la guerra entre las familias, junto con una crítica de la estructura política, están en la base de una nueva forma de tratar el mito en las tragedias de Eurípides (verbigracia, en *Suplicantes* y *Las troyanas*), diferenciada de la de Esquilo, que se centraba en la comunidad. No es quizá casual que *Bacantes*, la obra maestra de Eurípides, sea la que menos refleja los problemas de la polis; fue escrita en Macedonia, a finales del siglo V, después de abandonar su ciudad natal.

Las comedias de Aristófanes incluyen ataques regulares, y en ocasiones crueles, contra los políticos —sobre todo contra Cleón—, retratándolos como personajes corruptos e interesados solo por el propio provecho. En otras obras aparecen particulares que optar por buscar con sus propios recursos las soluciones que la polis no es capaz de encontrar. Así, Diceópolis (el campesino que protagoniza *Los acarnienses*, de 425)* establece una paz privada con Esparta, pues entiende que el problema principal es la corrupción de políticos como Cleón. En *Lisístrata*, representada en 411, después del desastre de Sicilia y paralelamente al golpe oligárquico, las mujeres de Atenas se apoderan de la Acrópolis y emprenden una huelga sexual hasta que sus maridos (la polis) varían sus prioridades y firman la paz con Esparta (véase la p. 146).

Otras figuras públicas, situadas en la periferia de la política, también son objeto de los ataques aristofánicos. En *Las nubes*, por ejemplo, se da cancha a las críticas populares contra los sofistas, cuya enseñanza de la retórica era muy importante en una democracia que recompensaba la capacidad suasoria (véanse la p. 147). Se reprocha a la importancia concedida por los sofistas a las técnicas argumentativas —que permiten que «un mal discurso

* Los nombres de los personajes, sobre todo en el caso de las comedias, son muchas veces significativos: *Dikaiópolis* es un compuesto de *díkē*, 'justicia' y *pólis*. En la versión de A. Gª. Calvo se llama acertadamente «Buembecino». (N. del T.)

derrote a un buen argumento»— el que favorezcan el desarrollo del relativismo moral, una evolución peligrosa en una ciudad sometida a una guerra prolongada y devastadora.

Conclusión

La guerra dejó un mundo griego debilitado económicamente, cuando menos a corto plazo; y debió provocar, casi con certeza, un cambio en la percepción de la polis. El incremento del mercenariado en el siglo IV —como en el caso de Jenofonte, el historiador ateniense, al servicio de los persas— es reflejo de las derivaciones económicas, políticas y militares. La guerra también dio una lección a los griegos: la *arkhḗ* podía ser un modelo válido para un mundo en el que la libertad y la independencia eran valores esenciales, pero solo si se hacía mejor. Es una lección fundamental para comprender la historia del siglo IV y el éxito de Filipo y Alejandro Magno en su modificación —irreversible— del paisaje político de Grecia. A la postre, el papel clave que habían desempeñado los persas en la última fase de la guerra del Peloponeso resulta adecuado: su intervención no solo, en cierto sentido, abre y cierra la historia griega del siglo V, sino que sentó un precedente para la historia de los cincuenta años siguientes.

8

El siglo IV: narraciones políticas y militares

Robin Osborne

La existencia de un modelo

En 395 a.C., una continuada disputa entre la Fócide y la Lócride (en la Grecia central), referida a ciertos terrenos fronterizos y de pastoreo, terminó con una invasión armada del territorio locro por parte de un ejército focio. La Lócride pidió ayuda a sus aliados tebanos, y estos invadieron la Fócide; los focios enviaron legados a Esparta, quien accedió a atacar a Tebas. Así comenzó lo que se ha dado en llamar la «guerra Corintia», un conflicto entre Esparta y sus fieles aliados peloponesios, por una parte, y los tebanos, corintios, atenienses y aliados respectivos, por otra, que finalizó debido a la amenaza de intervención de los persas.

En cierto sentido, los acontecimientos de 395 tienen un aspecto familiar; después de todo, habían sido las maniobras de una tercera parte, Corcira, las que habían activado la guerra del Peloponeso (véase la p. 210). Pero en otros aspectos, revelan un mundo transformado. El hecho de que Corcira buscara una alianza con Atenas en la década de 430 tuvo tanta resonancia porque el poder militar de Corcira, desde tiempo atrás, estaba lejos de ser despreciable (según Tucídides [I, 13, 4], el primer conflicto naval de la historia griega había enfrentado precisamente a Corcira y Corinto), porque su amistad había sido objeto del deseo de otras potencias, y porque ocupaba una posición estratégica vital, ya que controlaba la ruta de Grecia a Italia. Atenas no podía permitirse perder la oportunidad de ganar

un aliado de esa magnitud, y la Liga del Peloponeso no podía tolerar que la fuerza corcirea se uniera tan fácilmente a la de una potencia cuyas ambiciones le causaban cada vez más temor. Pero la Fócide y la Lócride no eran como Corcira; los locros no destacaban por sus recursos naturales, y la importancia estratégica de la polis focia —que dominaba la más practicable de las rutas hacia Tesalia, en el norte— no afectaba a las tensiones interestatales de la década de 390, concentradas en las ciudades estado del sur.

La respuesta a la cuestión de por qué la guerra de locros y focios se convirtió en un conflicto generalizado pone de relieve un segundo factor que distingue la historia del siglo IV de la de finales del siglo V. Para bien o para mal —y la mayoría de estudiosos han preferido pensar que para bien— solo tenemos una relación de los acontecimientos de la segunda mitad del siglo V, la de Tucídides (copiada después por otros autores). En cambio, para muchos de los sucesos del siglo IV tenemos más de una fuente independiente, y estas no son solo diferentes, sino contradictorias. Tenemos una primera fuente en las *Helénicas*, la historia que Jenofonte escribiera como continuación de la de Tucídides; cubre el periodo de 411 a 362 y ha pervivido completa. Contamos también con los fragmentos de una segunda historia que debía de iniciarse también donde se interrumpía la de Tucídides (y llegaba hasta 386), conocida como las *Hellenica Oxyrhynchia* (*Helénicas de Oxirrinco*) porque fueron recuperadas en los vertederos de esta ciudad egipcia. Pues bien, Jenofonte (*Helénicas*, III, 5, 3-4) afirma que el ataque focio fue desencadenado por el hecho de que los líderes antiesparciatas de Tebas convencieron a la Lócride Opuntia (situada al este de la Fócide) para que provocaran a los primeros; en cambio, en las *Helénicas de Oxirrinco* (18) se dice que los líderes tebanos convencieron a los *focios* para que provocaran a la Lócride Ozolia (esto es, la *occidental*).

Cuando uno se enfrenta con versiones contradictorias de los mismos acontecimientos, lo más tentador es echarle las culpas al autor de alguna de ellas. Así, unos investigadores han aducido como prueba de un sesgo particular la frecuencia con la que los fragmentos conservados de las *Oxyrhynchia* refieren estrategias considerablemente complicadas; otros han achacado el error a Jenofonte, destacando sus equivocaciones evidentes y las simplificaciones de algunos de sus pasajes. Pero la relevancia del desacuerdo de estos dos autores, contemporáneos los dos de los acontecimientos que describen, supera con mucho la cuestión de sus sesgos o incompetencia personal. En el siglo V, las dos potencias mayores llevaron a cabo sus ofensivas y alianzas solo después de una discusión pública: los atenienses,

en su propia asamblea, la *ekklēsía*; los esparciatas, en su asamblea (la *apellá*) y en un consejo de sus aliados, celebrado en Esparta. Fueron los intereses de estas dos potencias los que, entonces, determinaron el curso de los acontecimientos. Pero en el siglo IV el motor son las decisiones de unidades políticas menores, formadas por grupos de personas más reducidos y sobre la base de comunicaciones más o menos secretas. Por primera vez en la historia griega, se produce un efecto de dominó en las relaciones interestatales, en el que los cambios en la condición de una sola pieza —por poco importante que pudiera ser, evaluada aisladamente— ponen en marcha una cadena de reacciones por la cual casi todo el continente griego se vio inmerso en guerras esporádicas durante casi una década. Un historiador podía llegar a conocer razonablemente las líneas esenciales de lo debatido en las grandes asambleas de Atenas o Esparta, y las determinaciones que allí se tomaron; pero no podía saber exactamente quién dijo unas palabras u otras y a quién se las dijo, pues los políticos más influyentes no tenían un interés especial en dar a conocer los detalles de sus tratos privados. Al carecerse de una información firme, el rumor y las hipótesis se convirtieron en unas potentes armas políticas.

¿Por qué la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso había transformado hasta este sus relaciones con las otras polis? En el siglo V, el imperio ateniense reposaba sobre su poderío naval, y la cohesión de la Liga del Peloponeso reposaba cada vez más en el miedo común a la ciudad ática. Así, la destrucción del poder ateniense dejó a los aliados más poderosos de Esparta con la sensación de que la Liga había perdido su razón de ser, y con una nueva preocupación por el poder los esparciatas, quienes, al modo de ver de sus aliados, se habían quedado con una parte excesiva de los beneficios de la guerra. Los tebanos defendieron, sin éxito, que Atenas se convirtiera en un terreno de pastoreo, para evitar que Esparta se anexionara sus recursos humanos; y desafiaron la prohibición espartana de ayudar a los opositores del régimen de los Treinta, un régimen de testaferros cuya instauración en Atenas fue supervisada por Lisandro, el arquitecto de la victoria de Esparta. Los primeros cuarenta años del siglo IV tenían que estar dominados por Esparta, Atenas y Tebas; un observador contemporáneo, atento a las consecuencias de la guerra, ya podía imaginar fácilmente qué cuestiones iban a resultar más importantes: ¿Lograría Esparta mantener la hegemonía que le había reportado la victoria? ¿Atenas recuperaría su peso como gran potencia? ¿Tebas dejaría de ser una espina clavada en el costado de Atenas y Esparta, para convertirse en una tercera gran potencia independiente?

En el momento de la victoria, no parece que los esparciatas se hubieran puesto de acuerdo sobre la estrategia política a largo plazo. Algunos querían apoderarse de la *arkhḗ* y utilizarla en provecho propio; conocemos solo algunos detalles escasos, pero parece que se instalaron numerosas guarniciones militares (comandadas por los *harmostaí*), que el gobierno de las antiguas democracias del imperio ateniense fue confiado a pequeños grupos de colaboradores proesparciatas, y que Esparta obtuvo grandes sumas de dinero de sus nuevos aliados. Por el contrario, otros espartanos se mostraron inquietos por las posibles consecuencias de esta política: el número de ciudadanos era corto (y véanse al respecto las pp. 229-230), no se podía confiar siempre en los antiguos ilotas cuando estaban alejados de Esparta y no había ninguna forma fácil de contrarrestar la vieja impopularidad. En 403, los éforos elegidos en Esparta parecen haber sido partidarios de una política más conciliadora: eliminaron los testaferros y las guarniciones, y cuando el rey Pausanias fue juzgado por haber desarrollado aquella política en Atenas, votaron determinada y exitosamente a favor de su inocencia.

Aunque algunos esparciatas se oponían a que su ciudad adquiriera nuevas responsabilidades lejos de Lacedemonia, ello no implica necesariamente que estuvieran a favor de relajar la presión sobre los antiguos aliados de la Liga. Entre 402 y 400 Esparta emprendió una guerra con la Élide, alegando que habían manipulado los Juegos Olímpicos en su contra e impulsado, en 420, la formación de una alianza con Mantinea, Argos y Atenas; se exigía a la Élide que respetara la autonomía de las otras ciudades de la región. Esparta logró su objetivo: invadió y asoló la Élide, y la dejó muy debilitada, aunque siguiera encargándose de la realización de los Juegos Olímpicos. Otras ciudades del Peloponeso aguardaban con temor su turno: la pequeña polis de Fliunte, en el nordeste de la región, quedó agradablemente sorprendida cuando el destacamento esparciata (que se había visto obligada a llamar en su auxilio debido a las agresiones de Corinto y sus aliados) no se puso del lado de la capital lacedemonia en un conflicto interno ni intervino en su constitución (*Helénicas*, IV, 4, 15).

Con el nuevo siglo Esparta tuvo un nuevo rey. El acceso de Agesilao al trono de Agis afectó profundamente el desarrollo de la historia de Grecia, sobre todo en tanto que aseguró que las relaciones con Persia no perdieran la relevancia que habían tenido en el siglo V. Agesilao tenía ambiciones propias, pero también estuvo muy influido por Lisandro, quien se había señalado en la defensa de la idoneidad del nuevo rey y era el gran paladín de la intervención en las otras *póleis*. En 402, Esparta apoyó a Ciro en su intento de usurpar el trono persa que, a la muerte de su padre Darío, debía corres-

ponder a su hermano; pero el fracaso y la muerte de Ciro había puesto a la capital lacedemonia en un serio compromiso ante el nuevo rey persa, Artajerjes. Tisafernes, el sátrapa de las ciudades costeras del Asia Menor, aprovechó la oportunidad para desatar las hostilidades contra las polis de la provincia, y Esparta respondió a la petición de socorro de estas enviando sucesivamente dos ejércitos, dirigidos por Tibrón y Dercílidas. En 396, al recibirse noticias de que Persia preparaba una nueva acometida, Esparta organizó una gran expedición, comandada por el propio Agesilao.

Esta expedición de Agesilao resultó definitiva para que los griegos confirmaran qué respuesta debía tener el último de sus interrogantes. Los *harmostaí*, las guarniciones, los testaferros y los abusos de Tibrón y Dercílidas habían mostrado qué intenciones albergaba Esparta con respecto a las ciudades recién liberadas; la invasión de la Élide había mostrado qué actitud iba a emprender con sus viejos aliados; y la expedición de Agesilao confirmaba que entre los objetivos de Esparta figuraba la expansión. Así, cuando se pidió a las otras ciudades que contribuyeran con tropas, los beocios, atenienses y corintios se negaron a ello; y cuando Agesilao quiso organizar unos sacrificios en la ciudad beocia de Áulide —para transmitir la idea de que su expedición era equiparable a la de Agamenón a Troya—, los generales beocios (*boiōtárkhai*) sabotearon los sacrificios (*Helénicas*, III, 4, 1-4).

La acumulación de afrentas —así como la ausencia de Agesilao, el más agresivo de los reyes de Esparta, junto con una buena parte de las tropas de su ciudad— transformó la actitud de las otras *póleis*. Cuando en 397/396 se hizo público que la *boulḗ* ateniense había enviado en secreto un trirreme —un único trirreme— en apoyo de Conón, un ateniense que servía como admirante de la flota persa, se produjo una alarma generalizada y la *ekklēsía*, aunque la mayoría de sus miembros eran hostiles a Esparta, se sintió atemorizada hasta el punto de repudiar la iniciativa (*Helénicas de Oxirrinco*, 6-7). En el verano de 395, por el contrario, Jenofonte refiere que los atenienses votaron casi unánimemente a favor de unirse a los tebanos en su guerra contra Esparta (*Helénicas*, III, 5, 16).

El referido efecto de dominó de la invasión focia de la Lócride dependía, sin duda, de unas condiciones históricas muy particulares. Tanto el nerviosismo que mostró Atenas respecto del envío del trirreme en ayuda de Conón, en 397/396, como el afán opuesto por unirse a Tebas en una guerra global contra Esparta en 395, son productos de un mundo en el que los espartiatas imponían tanto respeto que nadie se arriesgaba a tomar la iniciativa en su contra, pero todos estaban dispuestos a unirse al que se atreviera a hacer el primer movimiento.

La guerra Corintia no varió este panorama. Esparta se había dispuesto a atacar por dos flancos a los beocios, pero no logró coordinar el ataque; y Lisandro murió en la derrota esparciata de Haliarto, en Beocia (el rey Pausanias fue juzgado por no llegar a tiempo a la batalla y condenado al exilio). A pesar de la pobre actuación de sus aliados, Esparta se recuperó con una victoria en Nemea (en el nordeste del Peloponeso), a finales de la primavera de 394; en este mismo año, aunque algo más tarde, Agesilao —obligado a regresar de Persia, donde no había obtenido nada hasta la fecha— logró un triunfo ajustado en la batalla de Coronea, en Beocia. Sin embargo, Conón y el sátrapa persa Farnabazo habían destruido la escuadra espartana en una batalla acontecida poco antes frente a Cnido. Los continuos enfrentamientos sobre el territorio de Corinto causaron una crisis política en la ciudad, tras la cual resultaron muertos algunos partidarios de Esparta, mientras que otros proesparciatas entregaban el puerto de Lequeo a las tropas lacedemonias y la propia Corinto se aliaba con Argos. Era habitual que las disputas sobre la política exterior acarrearan conflictos internos (véanse las pp. 128-132), pero la unión de Corinto y Argos en 392 no tenía precedentes, e indica hasta qué punto creían los aliados antiespartanos que debían poner toda la carne en el asador. Las negociaciones de paz de 392 no dieron ningún resultado, y los escenarios de conflicto se diversificaron aún más. Los atenienses reemprendieron la actividad naval en el Egeo, y en 389 tomaron la decisión fatal de aliarse con el faraón Acoris, que dirigía una sublevación de Egipto contra el persa, y el espartano Antálcidas tuvo la habilidad de aprovechar esta acción para convencer al rey Artajerjes de que la auténtica amenaza no era Esparta, sino Atenas. En 386, el miedo de que Persia interviniera de nuevo al lado de los esparciatas, unido a un bloqueo del Helesponto que había dejado sin alimentos a la capital ática, provocó que se acordara la paz.

La repetición de un modelo

A largo plazo, la característica más importante de esta paz de 386 —la Paz del Rey— fue que se aceptó el dominio persa de todas las ciudades del Asia Menor y Chipre; a corto plazo, su rasgo más relevante fue la estipulación de la autonomía de todas las otras *póleis*. Agesilao procuró que, cuando todas las ciudades griegas se reunieron para jurar la paz, esta cláusula de la autonomía se interpretara como el fin no solo de la alianza de Argos y Co-

rinto, sino de la confederación beocia (*Helénicas*, V, 1, 32ss.). Al terminar esta primera fase del conflicto, pareció que Esparta conseguía su objetivo de establecer cuando menos alguna suerte de hegemonía; Atenas mejoró en algo su situación, ya no estaba limitada a una flota de doce naves, por ejemplo; y Tebas resultó la más perjudicada, pues perdió la capacidad de determinar la acción de las otras ciudades de Beocia. La suerte de Tebas es un indicador claro de que fueron los intereses de Esparta, más que los de Persia, los que decidieron la naturaleza de la Paz del Rey. Aun así, solo una minoría de esparciatas debió de mostrarse satisfecha con lo dispuesto en el acuerdo, puesto que se perdía la oportunidad —que había surgido en 404 y se intentó aprovechar desde 400— de la expansión por Asia Menor, de modo que la hegemonía esparciata debía limitarse al continente y las islas del Egeo.

Esparta perdió poco tiempo en demostrar que, como en 404, pretendía explotar la paz en su propio beneficio. En 385 mostró su disgusto ante la conducta de su aliada Mantinea, a la que reprochaba haber ayudado a Corinto y haber remoloneado en su apoyo a las campañas de Esparta; cercó la ciudad, demolió sus murallas y la desmembró en los cuatro o cinco pueblos que la constituían (*Helénicas*, V, 2, 1ss.). Al año siguiente, insistió en que los exiliados políticos regresaran a Fliunte y, cuando estos se quejaron porque no se les habían reintegrado todas sus antiguas posesiones, Esparta sitió la ciudad y colocó en ella a un nuevo gobierno. Ninguna otra ciudad se resistió a la voluntad de Esparta, probablemente porque recordaban lo que había sufrido la Élide hacía menos de veinte años.

Si bien los términos de la paz cerraban a Esparta las puertas del Asia Menor, quedaban otras áreas de Grecia que ofrecían aún oportunidades considerables. En 382, llegaron a la capital laconia unos legados de Acanto y Apolonia (en la Calcídica) que denunciaban una agresión de la polis de Olinto y advertían de que esta buscaba afianzar su posición mediante una alianza con Atenas y Tebas. Los esparciatas consultaron a sus aliados, que aceptaron participar en la campaña contra Olinto (siempre que se les permitiera aportar soldados, y no numerario). Mientras se preparaba el ejército, Esparta envió una avanzadilla de 2.000 soldados, integrada por ilotas, periecos e infantería ligera de la Arcadia. A ello le siguieron otras tropas, y finalmente una fuerza comandada por el rey Agesípolis, que se acompañaba de 30 consejeros seleccionados entre los *spartiátai*, «como hiciera Agesilao cuando marchó para el Asia» (*Helénicas*, V, 3, 8).

Al igual que en la década de 390, en la de 380 nuestras fuentes contemporáneas aseveran que la disciplina impuesta por Esparta a sus aliados pe-

loponesios y la defensa de sus intereses en el extranjero fue saboteada por las tramas secretas de los tebanos. Sin embargo, si en 395 fueron los líderes antiesparciatas los que promovieron la escalada de hostilidades entre focios y locros, en 382 fue —según la relación de Jenofonte; *Helénicas*, V, 2, 25ss.— el sector proespartano de Tebas el que se acercó a Fébidas, un esparciata al mando de un segundo contingente de tropas destinado a la guerra de Olinto, para convencerle de que aprovechara la celebración del festival femenino de las Tesmoforias para ocupar la acrópolis tebana y asegurar así el control de la ciudad por parte de la facción proesparciata. Esta ruptura absurda de la paz dividió a la opinión de la capital laconia: Fébidas fue juzgado, pero condenado tan solo a una multa; en Tebas se juzgó a Ismenias, el líder de la facción proateniense, que fue sentenciado a muerte; el destacamento esparciata no abandonó la polis tebana. En el resto de Grecia, la opinión era unánime: la acción de Esparta era considerada una ofensa impía que merecía (e iba a recibir a su debido tiempo) el castigo de los dioses.

A la toma de la acrópolis tebana no siguió una extensión general de las conflagraciones, pero sí una intensificación de las iniciativas diplomáticas. A mediados de la década de 380, Atenas ya había empezado a acumular amigos y aliados, recibiendo con honores a Hebricelmis de Tracia en 386/385, ofreciendo ventajas tributarias a los exiliados de Tasos, Bizancio y Mantinea y acordando una alianza con Quíos (véanse los documentos 29 y 31 de Harding). A finales de la década, a juzgar por el *Panegyricus*, un opúsculo escrito por Isócrates (autor también de otros comentarios sobre la realidad política de Atenas; véanse esp. las pp. 152-153), los que soñaban con renovar el imperio del siglo v veían una puerta abierta en la impopularidad de Esparta y el resentimiento general ante la forma con que se había cedido a Persia el control de las *póleis* del Asia Menor. Tres años después, se había reorganizado una *arkhḗ* ateniense, y el mundo griego entraba en otro decenio de confrontaciones dispersas.

En 379, partiendo de una base ateniense y con alguna ayuda de la capital ática, un grupo de exiliados tebanos atacaron su ciudad y expulsaron al destacamento de Esparta; Esparta invadió Beocia y colocó una guarnición en Tespias. La guerra parecía inminente; sin embargo, Atenas no estaba segura de estar suficientemente preparada, y juzgó y condenó a los generales que habían apoyado el ataque contra Tebas, al par que intensificaba la actividad diplomática, estableciendo una alianza con Bizancio y preparando el terreno para una mucho más extensa red de alianzas. Esparta respondió enviando sus legados a Atenas, pero mientras estaban allí, Esfodrias, el

comandante del destacamento esparciata en Tespias, decidió —movido, al parecer, por un soborno de los persas (*Helénicas*, V, 4, 20)— marchar contra el Pireo. Nunca llegó allí, pero su acción —por la que fue juzgado, pero declarado inocente; véase la p. 80— favoreció que los atenienses buscaran una alianza con Tebas y acometieran una nueva confederación «para que los espartanos permitan que los griegos sean libres» (Harding, 35, 9). Los atenienses prometieron que no habría destacamentos propios, que no impondrían magistrados atenienses ni tributos, y que no se apoderarían de la tierra aliada: es decir, el antiguo imperio, sin los antiguos excesos.

La historia de la década de 370 muestra un crecimiento vigoroso del poder de Tebas y Atenas, y las ineficaces protestas de Esparta. Las ciudades egeas, muchas de las cuales no debían temer a Esparta, pero sí a Persia, se adhirieron en masa a la nueva confederación; en los primeros tres o cuatro años de su existencia se registra el ingreso de más de cincuenta *póleis* egeas. A mediados de la década, Esparta intentó impedir por la fuerza que los atenienses reclutaran a nuevos aliados del mar jónico, pero sin éxitos duraderos, aun cuando Atenas sufría cada vez más el peso de la renovada actividad naval, a pesar de haber reorganizado su sistema fiscal. Las ciudades beocias, a su vez, fueron siendo forzadas por Tebas a incorporarse, una por una, a otra confederación; las que se negaron, como Platea, fueron arrasadas completamente. Los esparciatas conservaron un destacamento en Beocia, y los dos reyes lacedemonios dirigieron varias incursiones en la zona a lo largo la década; pero solo consiguieron endurecer la política de Tebas y endurecer a los soldados tebanos, hasta el punto de que, en 375, el general tebano Pelópidas infligió una clara derrota a las tropas espartanas de la guarnición de Orcómeno.

La Paz del Rey fue renovada en 375, sin que ello fuera óbice para la continuada agresión de Tebas, y en 371, cuando la capital beocia volvió la mirada hacia la Fócide, en el norte, se organizó una nueva cumbre en Esparta. Hubo acuerdo sobre la prórroga de la paz, pero en el último minuto Tebas exigió como condición *sine qua non* que se le permitiera firmar en nombre de toda Beocia (alegando que Esparta firmaba en nombre de Lacedemonia, aun cuando esta provincia comprendía otras ciudades habitadas por periecos). Agesilao no quiso aceptar el requisito de los tebano, los excluyó del acuerdo y destinó contra Tebas al ejército que estaba asistiendo a la Fócide. Después de evitar un enfrentamiento inicial con el grueso del ejército tebano, el rey esparciata Cleómbroto entabló el combate en Leuctra, en el sudoeste de Beocia, donde sufrió una derrota sin paliativos; Tebas venció gracias a las nuevas tácticas del general Epaminondas, que acumu-

ló sus tropas en un ala y dejó muertos a 1.000 soldados de las filas de Esparta y sus aliadas, incluyendo a 400 de los 700 ciudadanos esparciatas presentes.

Las décadas de incertidumbre

De todas las batallas de la historia griega, quizá solo las de Maratón y Platea, acaecidas durante las guerras Médicas (véanse las pp. 193-195), cambiaron el curso de los acontecimientos como la de Leuctra. Hay tres factores que la convierten en una batalla crucial: debilitó a Esparta, abrió una división política en Tebas y demostró lo irreal de la intervención persa.

Leuctra no fue la primera derrota de los espartanos en el siglo IV. Se habían mostrado repetidamente incapaces de controlar el mar —desde la batalla de Cnido en 394 a los intentos de expulsar del mar Jónico a los comandantes atenienses Timoteo e Ifícrates, en la década de 370— y habían sufrido derrotas incluso en tierra, como la dirigida por Pelópidas en 375 o el vergonzante descalabro de Lequeo, en 390. Pero Leuctra fue la primera derrota en una batalla mayor, de grandes proporciones y contra ejércitos fuertemente armados; además, en esta ocasión sufrieron bajas muy significativas, incluyendo a muchos *spartiátai*. La fe en la fuerza de la infantería espartana había sido debilitada por episodios como el fiasco de Cleómbroto en 376, que ni siquiera fue capaz de abrirse paso hacia Beocia, porque las tropas de Tebas y Atenas ocupaban los pasos del monte Citerón (Jenofonte, *Helénicas*, V, 4, 59); después de Leuctra, la fe se había desmoronado por completo.

Las bajas derivadas de las batallas de hoplitas no solían tener consecuencias demográficas relevantes (véase la p. 83). Pero el caso de Leuctra fue también diferente a este respecto. Dado que una gran parte de Lacedemonia y Mesenia era cultivada por ilotas y periecos (véase la p. 149), era muy reducido el porcentaje de la población adulta de la zona que contaba con los plenos derechos de la ciudadanía esparciata. Las cifras que diera Heródoto para 479 parecen indicar que había un número de ilotas siete veces mayor al de esparciatas. Para redondear la cuestión, el número de ciudadanos fue en descenso desde las guerras Médicas. La captura de 120 esparciatas en Pilos, en 424 (véase además la p. 214), sembró el pánico en Esparta, y se estima que en la década de 390 la capital lacedemonia sólo podía presentar un 60 por 100 de los efectivos de que disponía en 479. A prin-

cipios del siglo IV, el descenso parece haber sido aún más pronunciado, de forma que en 371, para la batalla de Leuctra, solo se disponía de unos efectivos regulares de poco más de 1.000 esparciatas. Perder a 400 tuvo un efecto devastador.

¿Y a qué obedecía este descenso en la población de ciudadanos? Esparta había sufrido un fuerte terremoto en la década de 460, en el cual debieron de fallecer numerosas personas; pero ello no parece haber tenido un efecto inmediato en el ejército espartano, y si bien entre las bajas se contaban sobre todo mujeres y niños, al haberse sucedido más de dos generaciones desde aquella fecha la situación tendría que haberse estabilizado. Aristóteles, que escribía en la segunda mitad del siglo IV, observa que en Esparta un alto porcentaje de la propiedad estaba en manos de mujeres; el derecho de las mujeres espartanas a heredar la tierra —del cual carecían las mujeres atenienses— quizá provocara que los ricos se casaran solo entre ellos y, consiguientemente, que la riqueza quedara concentrada en pocas manos, de modo que el número de ciudadanos capaces de soportar los gastos exigidos para poseer la plena ciudadanía descendió severamente. Las fuentes literarias indican que en la Esparta del siglo IV existió un grupo de «inferiores» (los *hypomeíones*), en el cual tal vez se incluyera a los espartanos nacidos en libertad pero empobrecidos. Cuando Agesilao accedió al trono, se descubrió una trama que pretendía sublevar a todos los no *espartiátai* (ilotas, periecos, los varios grupos de ilotas libertados para que lucharan bajo las órdenes de los esparciatas y los «inferiores»); fue eliminada, pero en esta ocasión —a diferencia de lo acontecido en la década de 420, cuando «desaparecieron» 2.000 ilotas— no se logró suprimir las noticias de la conspiración.

La grave derrota de Leuctra evidenciaba y a la vez exacerbaba el problema de la escasez de ciudadanos. Muchos de los antiguos aliados de Esparta se apercibieron de que esta ya no estaba en posición de dominarlos; los que habían mantenido su poder porque afirmaban contar con el respaldo de Esparta fueron prontamente derrocados, y en muchos lugares estallaron conflictos políticos, e incluso revoluciones. Los espartanos intentaron dar una respuesta militar, y organizaron un ataque contra Mantinea, la polis que encabezaba a los estados revolucionarios. Los atenienses, que ya se habían movido infructuosamente para renovar la Paz del Rey —reservándose el papel de árbitros— no prestaron ayuda a Mantinea, pero sí los tebanos, que vieron la oportunidad de alterar por fin el equilibrio de poderes tradicional y proyectaron una invasión del Peloponeso. Agesilao se retiró del territorio de Mantinea, pero los tebanos invadieron primero Lacede-

monia y luego Mesenia; al liberar a esta del dominio espartano, Esparta perdió una gran zona de recursos agrícolas y ganó una vecina decididamente hostil. Cuando los tebanos continuaron su proyecto promoviendo la fundación de una nueva ciudad estado, Megalópolis («la ciudad grande»), en la que se integraban numerosas pequeñas comunidades de la Arcadia occidental, la geografía del poder en el Peloponeso se transformó irremisiblemente.

La destrucción del poder de Esparta no hubiera impuesto una transformación tan relevante del mundo griego si Tebas se hubiera limitado a desempeñar el papel de Esparta; pero no lo hizo. Ello se debió, en parte, a razones geográficas; Tebas no estaba bien emplazada para subyugar estrechamente a los antiguos aliados espartanos del Peloponeso. Y Beocia poseía una rica producción agrícola, pero carecía tanto de la plata del Ática como de los ilotas de Esparta; además, la infantería pesada que había vencido en la batalla de Leuctra eran simples granjeros beocios, lo cual limitaba seriamente su desarrollo militar. Existe además un segundo grupo de razones, de corte político. Aunque la doble corona de Esparta había provocado la existencia de políticas alternativas y, en ocasiones, de confrontaciones acres que incluso derivaban en el exilio de uno de los reyes, la situación en la Tebas de 371 era todavía más inestable, puesto que el cargo de beotarca se elegía anualmente, lo cual no ofrecía una base estable sobre la cual construir una estrategia a largo plazo. Como responsables de una hegemonía sin precedentes en la historia de Tebas, Epaminondas y Pelópidas disfrutaban de una condición especial, pero incluso ellos podía ser llevados a juicio por sus oponentes, y la asamblea de Tebas era reputada por la duración y belicosidad de sus reuniones.

De haberse cumplido lo estipulado en la Paz del Rey, los acontecimientos posteriores a Leuctra tendrían que haber conducido a una rápida intervención persa; sin embargo, se puso de manifiesto que la garantía de Persia carecía de contenido. Los persas querían que se firmara la paz de 386 porque les parecía un camino adecuado para asegurarse el control de las ciudades del Asia Menor; pero los sucesos posteriores no amenazaron esta posición de privilegio, y su interés por las sucesivas renovaciones de la paz (en 375 y 371, por ejemplo) tenía como objetivo primordial la liberación de mercenarios griegos para que lucharan en sus guerras (Diodoro, XV, 38, 1): Persia dedicó cinco años, de 377 a 373, a preparar la guerra contra Egipto. Además, desde finales de la década de 370, Persia tuvo que enfrentarse a una serie de sublevaciones de los sátrapas; estas se produjeron sobre todo en las provincias occidentales del imperio, y los sátrapas rebeldes bus-

caron trabar contactos con varias ciudades griegas. Los atenienses jugaron con una oferta de ayuda, aprovecharon el impulso antipersa para desalojar a una guarnición persa instalada en Samos y colocar en su lugar un destacamento de ciudadanos atenienses, e incluso firmaron una alianza con Estrato, rey de Sidón, en Fenicia (véase Harding, 40). Pero cuando, a finales de la década de 360, los sátrapas realizaron una petición oficial, los griegos declinaron ayudar al bando rebelde (véase Harding, 57). De hecho, los atenienses estaban tan inseguros que actuaron con toda diligencia cuando Persia se quejó, en 379 y de nuevo en la década de 350, por la ayuda prestada a los rebeldes por los generales Cabrias y Cares. Aparte de estas hostilidades, no había demasiadas razones por las que Persia pudiera decidirse a intervenir ni en contra ni a favor de alguna potencia griega, lo cual no impidió que las *póleis* continentales prosiguieran con la mira puesta en el imperio oriental, a la espera de que alguna de ellas recuperara una posición suficientemente fuerte para explotar la continuada enemistad contra el único poder extranjero al cual valía la pena enfrentarse.

Con Esparta aniquilada, Tebas incapaz de asumir su función y Persia tranquilamente apartada del continente, la batalla de Leuctra sirvió para correr la cortina de la política interestatal griega. Las tensiones que, en la década de 390, habían provocado que el último embate de la ya larga historia de enfrentamientos entre focios y locros derivara en una generalización de la guerra, ya no existían; por ende, las consecuencias de los conflictos civiles y de las agresiones a las ciudades vecinas ya no eran evidentes. Después de Leuctra, el sur de Grecia entró en un decenio de confusión, en tanto que las ciudades y los particulares maquinaban para conseguir una posición ventajosa en la región o la ciudad. Durante este periodo, la historia individual de algunas *póleis* revela claramente la intensidad de la vida política en la ciudad estado.

Sición, por ejemplo, había sido aliada de Esparta desde el siglo VI; a finales del V, los espartanos habían intervenido para imponer una oligarquía de lealtad probada. Después de Leuctra, cuando el respaldo de Esparta ya no era una garantía de predominio político, cierto Eufrón, que antes se había aprovechado del favor lacedemonio, convenció a los argivos y los arcadios para que le ayudaran a instaurar un sistema democrático; luego se hizo elegir entre los cinco generales de la ciudad, colocó a su hijo al frente de las tropas de mercenarios y se estableció en una posición que sus enemigos consideraban como propia de un dictador (*Helénicas*, VII, 1, 44-46). Los oligarcas derrocados llamaron en su apoyo a los arcadios, y Eufrón intentó hacer valer los viejos lazos con Esparta y entregó el puerto a un des-

tacamento lacedemonio. Esparta no pudo retener el control del puerto, pero la ausencia de Eufrón no impidió que continuaran las disputas entre oligarcas y demócratas, y el propio Eufrón —que había logrado reclutar un buen número de mercenarios atenienses— se aprovechó de ellas para instalarse de nuevo en el poder como paladín de la democracia. Sin embargo, durante todo este tiempo la acrópolis de Sición había estado ocupada por tropas tebanas; Eufrón quiso ganarse su favor, para lo cual se dirigió a Tebas donde fue asesinado por uno de sus antiguos oponentes, al que había obligado a exiliarse. Los tebanos juzgaron y absolvieron al asesino; Eufrón fue enterrado con honores en Sición y venerado como fundador de la ciudad (*Helénicas*, VII, 3).

Aun antes de la invasión tebana del Peloponeso y la consiguiente liberación de Mesenia, Tegea, la ciudad arcadia más próxima a Esparta —y siempre muy vigilada por esta—, empezó a debatir sobre el nuevo panorama político: ¿debía fundarse algún tipo de liga o federación arcadia, o no? Cuando el consejo de magistrados tegeatas optó, en principio, por no modificar el estado de cosas, los adeptos de la federación promovieron una insurrección armada, pues sabían que contaban con el apoyo popular y la ayuda militar de la vecina Mantinea (que también estaba en proceso de reunificación). Algunos de los partidarios de una postura conservadora fueron capturados y condenados a muerte, mientras que cerca de 800 huyeron a Esparta (*Helénicas*, VI, 5, 2-11). Tres años después, Tegea estaba entre las comunidades fundadoras de Megalópolis.

El afianzamiento de Arcadia como resultado de la formación de la Liga Arcadia produjo nuevas tensiones. Los árcades podían renovar sus viejas aspiraciones a controlar Trifilia, la región de la Élide meridional que, en 400, había sido «liberada» del dominio eleo por los esparciatas. Mediada la década de 360, eleos y arcadios estaban en guerra; los primeros pidieron la ayuda —no deja de ser sorprendente— de Esparta, mientras que los demócratas de la ciudad se decantaron por el bando árcade. En el transcurso de una campaña en la que los arcadios se mantenían a la cabeza, estos conquistaron el santuario de Olimpia; con ello ganaron un recurso muy importante, y algunos arcadios defendieron la utilización de los tesoros olímpicos para reforzar su ejército y subvenir al coste del ejército permanente de la Liga Arcadia. Los mandatarios de la Liga aprobaron este uso, pero un movimiento contrario iniciado por Mantinea hizo que la asamblea federal votara en su contra. Para protegerse, los citados mandatarios llamaron a los tebanos, alegando que solo una invasión tebana podría impedir que los arcadios se pusieran de parte de los esparciatas; sin embargo, la

asamblea federal revocó la petición y en su lugar propuso un acuerdo de paz con la Élide. La paz se juró; pero el comandante del destacamento de Tebas en Tegea aprovechó las celebraciones para arrestar a los que se habían señalado en la crítica a los mandatarios de la Liga. Mantinea reacción amenazando con una intervención militar, tras lo cual los prisioneros fueron liberados; los arcadios enviaron al comandante tebano de regreso a su ciudad, exigiendo que fuera sentenciado a muerte, pero Tebas respondió acusando a los árcades de traición, puesto que habían formado una paz con los eleos sin consultarles previamente... e invadió la Arcadia. En la batalla de Mantinea, en 362, los árcades se dividieron entre los dos bandos: Tegea y Megalópolis lucharon junto a Tebas, Mantinea junto a Esparta, y Atenas en contra de Tebas (*Helénicas*, VII, 4-5).

La historia de Sición y la historia de las ciudades arcadias en la década de 360 muestran hasta qué punto se había transformado el mundo de la polis griega. Anteriormente, la oligarquía significaba ser partidario de Esparta, y la democracia de Atenas; ahora existían muchas fuentes posibles de ayuda exterior, pues a Atenas y Esparta se habían sumado la Arcadia y Tebas, y ninguna de ellas, ante la posibilidad de aumentar su influencia y sus alianzas, hacía excesivas preguntas sobre las disposiciones constitucionales de los demás. La política exterior ya no se reflejaba directamente sobre la interior; lo que gobernaba las acciones de las ciudades y los particulares era, sencillamente, el oportunismo. Como no cabía esperar que una situación se mantuviera tal cual durante demasiado tiempo, lo determinante era tan solo la capacidad de trazar el plan adecuado en el momento preciso (así actuaron tanto Eufrón como su asesino). Jenofonte termina su relato de cincuenta años de historia griega con la batalla de Mantinea, observando que «con respecto a la anexión de nuevos territorios y nuevas ciudades o al incremento de poder, no puede decirse que ninguna de las partes saliera beneficiada de la batalla. De hecho, después de la batalla hubo en Grecia más incertidumbre y confusión que previamente. Finalicemos, aquí, por tanto, la narración. Otra persona, tal vez, podrá ocuparse de lo que sucedió después» (*Helénicas*, VII, 5, 27).

Si alguien aceptó el reto de Jenofonte, su obra no ha pervivido, y nuestra información sobre lo acontecido en el Peloponeso entre 362 y 350 es particularmente escasa. Por fortuna, no es una falta tan grave como podría haber sido, puesto que si hasta 360 la sombra del pasado determinó que el centro de interés permaneciera en el sur, en los años siguientes se trasladó hacia el norte de forma decisiva.

La ascensión de Macedonia

Las ciudades griegas del sur se habían mostrado muy interesadas por la Grecia septentrional ya desde principios de la Edad Oscura, con la fundación de asentamientos eubeos en la Calcídica. En el siglo V, Atenas realizó un gran esfuerzo para establecer allí la colonia de Anfípolis; su captura por parte de Brásidas en el transcurso de la guerra Arquidámica causó una enorme preocupación en la capital ática (véase la p. 214). Aun cuando en el siglo V no hay ninguna acción decisiva que pueda ser atribuida a Macedonia o a Tesalia, la importancia potencial de estas áreas es perceptible en el afán de Atenas por incorporarlas a su alianza.

Ni Macedonia ni Tesalia se asemejaban a las ciudades estado del sur de Grecia. Para empezar, ambas controlaban grandes extensiones de fértiles tierras agrícolas. Además, aunque en el centro de sus asentamientos había ciudades de larga tradición, en las dos regiones hubo un escaso desarrollo de las instituciones cívicas independientes; es significativa la reticencia de Tucídides a denominar *póleis* a las ciudades macedonias, y los primeros decretos cívicos datan tan solo de finales del siglo IV. A pesar de que los tésalos elegían a un único mandatario, el poder político efectivo quedaba en manos de un pequeño grupo de familias que intentaban mantenerse estableciendo vínculos con el exterior de Tesalia. Las rivalidades familiares entre los tésalos, y las regionales entre los macedonios, impidieron que ninguna de las dos zonas tuvieran una influencia significativa o perdurable en los asuntos exteriores. En ambas se producía una tensión entre un viejo sentido, más bien impreciso, de unidad «nacional», que cerraba las puerta a la movilización, y un impulso de imitar a las ciudades del sur de Grecia, que posibilitaba una organización eficaz a cambio de no respetar la unidad.

El poderío potencial de las dos regiones, así como la dificultad de convocarlo, resultan manifiestos cuando se observa lo acontecido en la historia tésala de principios del siglo IV. Jasón era corregente de la ciudad de Feras, e intentaba proteger su puesto con alianzas exteriores (en este caso, con Tebas). En parte gracias a una reforma militar (que incluía la entrega de tierras a los soldados), y en parte por la suerte de haber encontrado un general mercenario especialmente dotado, logró extender su dominio primero a la ciudad de Fársalo y luego —justo en la época en que Tebas estaba reunificando Beocia— a otras ciudades de Tesalia, como Perrebia, en la frontera con Macedonia. Los opositores de Jasón en Tesalia esperaban que las potencias del sur de Grecia se sintieran inquietas ante este poder creciente,

y uno de ellos se dirigió a Esparta en 375, para pedir, en vano, una intervención. Pero la unificación tésala de Jasón tuvo una vida muy corta; este fue asesinado en 370, cuando se preparaba a ascender un grado más con la toma de los Juegos Pitios, en Delfos. En Tesalia, la década de 370 se caracteriza por las luchas internas y la intervención exterior de los tebanos. Las estructuras constitucionales de los tésalos no bastaban ni para impedir que una sola persona llegara a controlar el total de la región, ni para asegurar el mantenimiento de esa unidad cuando faltaba una persona con carisma y eficacia singulares.

Los recursos de Macedonia mantuvieron a esta en la mira de las *póleis* del sur. Las minas de la cadena montañosa del Pangeo, por ejemplo, rendían una gran cantidad de plata y oro, y Macedonia era también un filón de madera, el más rico que pudiera desear una ciudad aspirante a controlar el mar. La población macedonia, asimismo, era tan numerosa que se prefería una relación amistosa a una hostil. Pero no parece que Macedonia aprovechara todos estos recursos, ni siquiera después de la política de «modernización» emprendida por Arquelao a finales del siglo V, que, según Tucídides (II, 100, 2) avanzó más en la mejora de las comunicaciones y el refuerzo de los medios defensivos y ofensivos que la suma de los ocho reyes que le habían precedido. La muerte de Arquelao, ocurrida en 399, fue seguida por un periodo de extrema inestabilidad; aunque Amintas III permaneció en el trono durante treinta años, su dominio fue siempre muy débil, y a su muerte en 369 continuaron los problemas, puesto que los tebanos sostuvieron durante tres años a un testaferro, Tolomeo, en el puesto de regente.

La transformación de Macedonia en la década que siguió a la muerte del rey Pérdicas III en una batalla contra los ilirios, acaecida en 360, no fue prevista por nadie y no podía resultar previsible; y esta metamorfosis es el testimonio más claro de la extraordinaria capacidad de Filipo II, por encima incluso de sus éxitos militares. No se trata tan solo de que Filipo accediera al poder en un momento en el que Macedonia sufría una tremenda presión militar —las amenazas de Iliria y Peonia no eran baladíes, y los atenienses, como reacción al apoyo prestado por Pérdicas a la independencia de Anfípolis, ofrecieron 3.000 soldados de soporte a un aspirante rival al trono macedonio, de nombre Argeo—, sino que tuvo que enfrentarse a las tensiones históricas entre la Macedonia inferior y la superior, con modelos diferenciados de asentamiento y cultivo agrícola, así como entre la casa real y las ciudades meridionales, que pretendían conservar la independencia; no cabe olvidar tampoco el problema de las *póleis* griegas situadas al

este del río Axio (esto es, dentro de Macedonia), que no carecían de ambiciones. Pues bien, al cabo de tan solo cinco años de haber accedido al poder, Filipo había repelido la amenaza exterior y había convertido Macedonia, antes muy regionalizada, en una unidad política con todos los recursos a la disposición de un gobernante único: él. Con un tanto de engalanamiento retórico, se hizo que Alejandro, el hijo de Filipo, describiera este doble proceso con las siguientes palabras:

Filipo os encontró siendo unos vagabundos indigentes: muchos de vosotros, mal cubiertos con unas burdas pieles, erais pastores de unas pocas ovejas allá en los montes, ovejas que teníais que guardar (y no siempre con éxito) de los ilirios, tribalos y vuestros vecinos tracios. Fue Filipo quien os facilitó clámides [túnicas] en vez de vuestras toscas pieles, os bajó del monte a la llanura, os hizo contrincantes capaces de pelear con vuestros vecinos bárbaros, de suerte que pudierais vivir confiados, no tanto en la seguridad de vuestras fortalezas del monte, como en la capacidad de salvaros por vuestros propios méritos; os hizo habitar en ciudades y os proporcionó leyes y costumbres en extremo útiles. (Arriano, *Anábasis*, VII, 9, 2)

¿Cómo logró Filipo llevar a término esta transformación? En primer lugar, era necesario que fuera aceptado tanto por la vieja nobleza de la Macedonia superior como por las ciudades de la Macedonia inferior. La base para ello la pusieron sus éxitos militares contra Peonia e Iliria, al par que sus matrimonios con Fila y Olimpíade, princesas de Elimea y Molosia (en los límites de Macedonia), crearon unas fuertes alianzas personales; aparte, se permitió que las ciudades del sur produjeran muestras de orgullo cívico —como la acuñación de moneda propia— a la vez que se establecieron formalmente las directrices del poder. La tarea principal de Filipo consistió en reconocer las ambiciones de todos al ampliar el cuerpo de Compañeros, una suerte de consejeros que además acompañaban al rey en los combates, como jinetes; y creó un objetivo común para todos los jóvenes macedonios de linajes nobles, al instaurar un nuevo cuerpo de pajes reales. Con estas iniciativas, Filipo partía de las prácticas del pasado, en lugar de imponer otras nuevas; en efecto, era tradicional que los jóvenes macedonios demostraran su valor en la caza, y que, mediante la superación de diversos grados relacionados sobre todo con la edad, fueran ascendiendo en la escala social hasta equipararse con los mejores. Filipo se había asegurado de que la ambición tuviera como meta prioritaria la incorporación a su grupo, al ofrecer a sus Compañeros una cierta igualdad, reflejada en la combinación de favores recíprocos y obediencia al rey. Así, el que ingresaba en el cuerpo de Compañeros del Rey adquiría una posición que demos-

traba su mérito personal y le permitía ejercer cierta influencia; pero no existían ningún consejo formal, ni ninguna institución semejante, y el número de Compañeros garantizaba que la relación entre la sugerencia informal de estos y la decisión finalmente tomada por Filipo nunca necesitara de más clarificaciones.

Y, en último lugar, estaba el ejército. En último lugar, y no en el primero, porque sin haber asegurado antes el poder político un ejército potente hubiera representado más una amenaza que una ventaja. Pero una vez satisfecha la condición previa, el ejército sirvió para unificar Macedonia y amenazar al resto del mundo griego. Filipo acrecentó su magnitud: en el transcurso de su reina, los infantes se multiplicaron por tres, pasando de 10.000 a 30.000, y los jinetes por más de seis, de 600 a 4.000. Unos salarios atractivos y la perspectiva de convertirse en un profesional a sueldo favorecían la ambición de los soldados; a ello debe añadirse la repartición de haciendas en los territorios subyugados. No se sabe con certeza si, además de incrementar los efectivos, Filipo fue el primero en impulsar el uso de la *sárisa* (la lanza larga, de unos 4,5 m); pero sus ejércitos la usaban en formaciones de gran fondo, lo cual la convirtió por primera vez en un arma eficaz (véase la p. 127). Asimismo, fue Filipo el que convirtió a la caballería —un cuerpo marginal en el modelo clásico de la batalla hoplítica— en una fuerza capaz de decidir el curso de los combates, al penetrar como una cuña en las brechas de la infantería enemiga. Estas innovaciones materiales y tácticas fueron posibles solo gracias a la creación de un ejército esencialmente profesional y entrenado con todo rigor.

Dado el alcance de la transformación de Macedonia, quizá no sea de extrañar que las ciudades de la Grecia meridional tardaran en darse cuenta de que aquella representaba una amenaza muy diferente a las que estas representaban entre sí. Después de las campañas iniciales, en las que terminó con la oposición exterior, mediante una combinación sagaz de artimañas diplomáticas y acción militar, Filipo puso la vista en las ciudades griegas de la Calcídica y Tesalia. Al ser invitado por la familia real de Larisa a ayudarlos contra las ambiciones de su vecina tesalia, Feras, Filipo contrajo un nuevo matrimonio; con ello ganó una base desde la cual podía aprovechar los conflictos promovidos por las agresiones tebanas (conocidos como la tercera guerra Sagrada). Filipo se apuntó una victoria apabullante en la batalla del Campo de Azafrán, en el sur de Tesalia, en 352; desde ese momento fue dueño, aunque no sin disputa, de Tesalia, y podía ejercer una presión directa sobre el sur de Grecia. Pero incluso después de este avance, cuando Filipo empezó a amenazar también a la Calcídica, el político ateniense De-

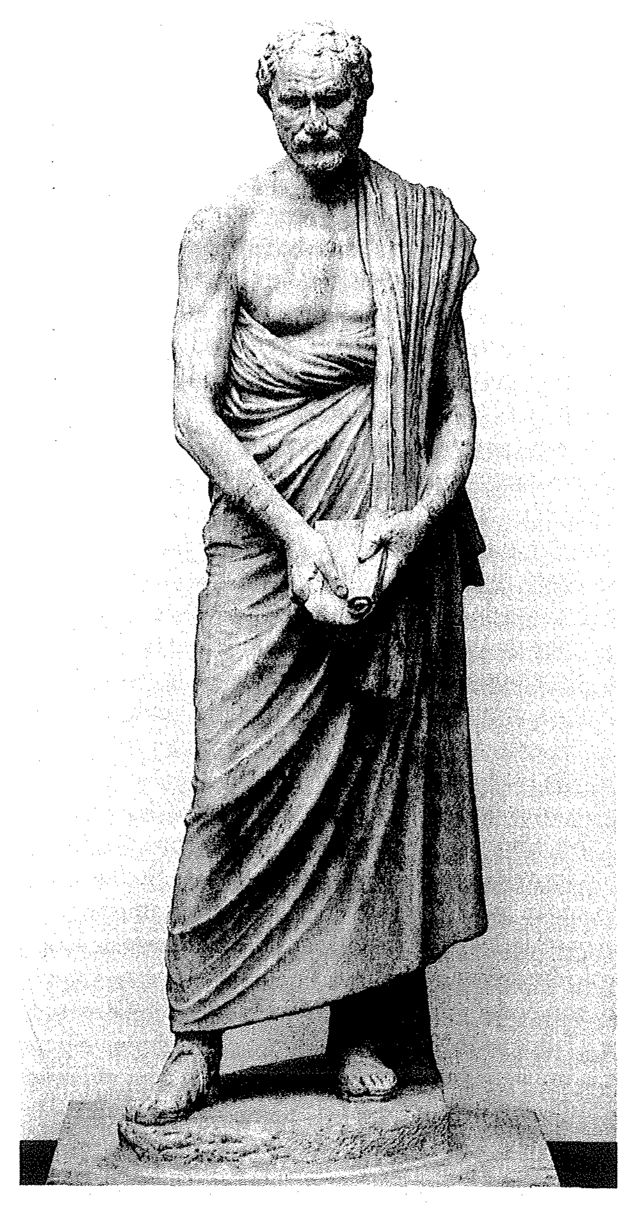


Lámina 10 Un Demóstenes pensativo, cuya representación debe mucho al modelo iconográfico desarrollado para retratar a los filósofos. Compárese con la representación de Esquines, mostrada en la lámina 6.

móstenes (véase la lámina 10) instó a los áticos a luchar en su contra comparándolo con las viejas amenazas del pasado.

El conflicto que enfrentó a Filipo y las *póleis* meridionales nos es conocido sobre todo a través de la perspectiva de Demóstenes. No ha pervivido ninguna de las obras antiguas dedicadas al rey macedonio, y el relato de Diodoro —que narra lo acontecido entre 355 y 340, aproximadamente—, aunque en gran medida parte de fuentes del siglo IV, no se centra en Filipo. La perspectiva de Demóstenes se conserva en una serie de discursos pronunciados ante la asamblea de Atenas y los tribunales. En los primeros, intentó convencer a los atenienses de que pasaran a la acción, luchando por Anfípolis, amparando a Olinto y, a finales de la década de 340, buscando alianzas que protegieran ya no a Atenas, sino a toda Grecia. En los segundos, defendió su trayectoria política contra sus perseguidores. Demóstenes se extiende sobre la incapacidad ateniense para financiar la guerra y luchar con sus propios medios; insiste en la costumbre de Filipo de combatir con métodos ilegítimos, sobre todo mediante engaños y sobornos; y se representa a sí mismo como paladín de la libertad griega contra los «bárbaros». Todo ello converge en un retrato de Demóstenes como campeón de los valores de la polis clásica y la libertad de Grecia. Los discursos de los oponentes de Demóstenes —sobre todo de Esquines, quien le atacó repetida e infructuosamente— muestran una imagen muy diferente: la de un político poco coherente y movido más por la ambición local y la obstinada crítica de todas las propuestas ajenas que por el idealismo (o, menos todavía, la sagacidad militar).

¿Debemos considerar a Atenas y las otras *póleis* del sur como víctimas de su excesivo amor a la libertad, que no lograron apercibirse a tiempo de que solo les valía presentar una resistencia conjunta? La mayoría de griegos no creían que Filipo pudiera suponer una amenaza. Algunos incluso eran partidarios de Macedonia, con la esperanza de sacar provecho de esta posición; creían que Filipo era la nueva Esparta, y que ayudaría a sus amigos con poder militar y recursos económicos. Otros se felicitaban de incluir a Filipo entre los griegos, como el hombre que podría devolver a Grecia un vigor suficiente para enfrentarse a los auténticos bárbaros, sobre todo a los persas. De los testimonios conservados, la expresión más elocuente de este ideario se halla en Isócrates (véase la p. 227). En 346, cuando Atenas y Filipo acordaron una paz temporal, Isócrates publicó un opúsculo, el *Philippus*, en el que animaba al rey macedonio a erigirse en paladín de la concordia y liderar una expedición de los griegos contra los persas.

La diversidad de las reacciones ante Filipo y la emergencia de Macedonia como potencia política pone de relieve unas tensiones que son comunes a la historia griega tanto del periodo arcaico como del clásico. Como se recalca en el primer capítulo de este libro, las ciudades de la Grecia clásica, a pesar de sus diferencias constitucionales, eran en gran parte producto de una herencia común. En particular, todas las ciudades griegas miraban a los mismos textos fundacionales y bebían de los mismos mitos. La tragedia ateniense no se concentra en los mitos locales del Ática, y la acción —salvo en unas pocas obras— no transcurre en Atenas ni se refiere a los asuntos de la ciudad; no es de extrañar, por tanto, que las tragedias fueran tan populares en Atenas como fuera de ella. La competición cultural perceptible en los vestigios de los siglos VIII y VII es mucho menos perceptible en los siglos V y IV, cuando Aristóteles, procedente de Estagira, en la Calcídica, podía dedicar su tiempo tanto a la educación de Alejandro, el hijo de Filipo, como al Liceo de Atenas, su «escuela» de filosofía. Los enfrentamientos interestatales que tanto dominaron la historia política del periodo clásico deben ser analizados sobre este trasfondo. La ambición de los políticos griegos, que con tanta frecuencia optó por la intervención militar en los asuntos ajenos o utilizó la amenaza de la intervención exterior en los asuntos propios, no debe ser considerada un reflejo de la prontitud de los griegos a actuar traicioneramente, sino un reflejo de la manera en que la independencia y la libertad de las ciudades podía quedar subordinada a otros ideales sociales, políticos o constitucionales. La preservación de los rasgos definitorios de la grecidad —el origen, la religión, el lenguaje y las costumbres— no dependían de una autonomía absoluta; la libertad era una de las divisas más habituales, pero su utilidad radicaba en que se llamaba a conseguir la libertad de un opresor concreto y que el carácter de esa libertad nunca fue definido con precisión. Cuando Aristóteles analiza este ideal en su *Política*, se refiere a la libertad individual, no a la de la ciudad.

Los acontecimientos de la década de 340 muestran que las ciudades griegas trataron a Filipo como antes habían tratado a Atenas o Esparta. Las acciones que este emprendió en la Grecia meridional fueron casi siempre como respuesta a la iniciativa local, ya fuera que aceptase liderar una campaña anfictiónica contra la Fócide, en 346,* o que en 344 acordase una alianza con Argos, Mesene y, probablemente Megalópolis, temerosas de Es-

* La *anfictionía* era la asociación de las comunidades griegas que vivían junto a un santuario; desde 346, Filipo encabezó la liga anfictiónica de Delfos, administradora del templo de Apolo en esa localidad y encargada de la organización de los Juegos Píticos. (*N. del T.*)

parta; que apoyase un golpe de estado en la Élide, en 343, o que enviase un apoyo cada vez más significativo a las ciudades eubeas que luchaban por deshacerse del dominio ateniense. Al igual que Atenas y Esparta, Filipo no ofrecía una ayuda indiscriminada; las primeras peticiones de Calcis fueron rechazadas, y solo se les dio curso cuando las ventajas de hacerlo así superaron claramente a los inconvenientes.

En la década de 340, Filipo no mostró más interés por la Grecia meridional del que había mostrado en el decenio anterior. Tenía bastante con la intervención en Iliria y Epiro, en cuyo trono colocó a Alejandro, el hermano de su mujer Olimpíade. A partir de 342, su atención se dirigió hacia Oriente, después de derrotar finalmente a Teres y Cersobleptes, reyes tracios, y de cercar Perinto y Bizancio. Todos los indicios apuntan a que, cuando menos desde la última parte de la década, Filipo pretendía sobre todo asegurar que ni sus viejos vecinos del norte ni las *póleis* del sur fueran tan poderosas para exigir su intervención militar. Pero los atenienses lograron extender sus temores, y las otras ciudades griegas del sur se prepararon a acordar una alianza en contra de Filipo. El ataque contra Bizancio (junto con la captura de una flota de barcos cargados de cereales) amenazaba directamente a Atenas, que requería un abastecimiento regular de cereales provenientes del Mar Negro.

Aun cuando las amenazas y las negociaciones continuaron durante otros dos años, a aquellas alturas la guerra era inevitable. Cuando estalló, la justificación inmediata volvieron a ser las disputas de la liga anfictiónica de Delfos y una petición para que Filipo atacara Anfisa (en la Lócride). Filipo intentó repetir las tácticas con las que había triunfado en otras ocasiones y amedrentar a los tebanos para que aceptaran la paz, pero sin éxito. Pero la habilidosa estrategia de Filipo inutilizó la ventaja posicional con la que de inicio contaban sus enemigos, y el rey macedonio escogió Queronea (en el norte de Beocia) como escenario para la batalla, en setiembre de 338. La caballería de Filipo, bajo las órdenes de su hijo Alejandro, logró una victoria decisiva y causó un gran número bajas al enemigo. Filipo continuó su marcha hacia el Peloponeso, y en la primavera del año siguiente se formó la Liga de Corinto. Se requirió a todos los firmantes que contribuyeran a una nueva paz común, de acuerdo con lo acordado en un concilio común. Y la primera decisión que hubo de afrontar el concilio, a iniciativa de Filipo, fue organizar una nueva expedición contra Persia, para vengar la invasión de ciento cincuenta años atrás. El imperio oriental, que había permanecido en el trasfondo de la política griega durante todo el periodo clásico, pasaba a ocupar el centro de la mira.

La expansión asiática de Grecia

Las primeras tropas macedonias pasaron a Asia en la primavera de 336, comandadas por un general experimentado, Parmenión. Pero la campaña contra Persia no coronó la extraordinaria carrera de Filipo, sino que fue la carrera completa de su hijo Alejandro, por entonces de veinte años. Y es que en el otoño de aquel año, en el festival olímpico de Macedonia, que estaba siendo celebrado con particular pompa, Filipo fue asesinado; su asesino, un joven de la guardia real, también murió en la conspiración, por lo cual desconocemos sus razones, e incluso si eran personales o políticas. Alejandro fue prontamente presentado al ejército como el nuevo rey, y aceptado; se eliminó a todos los posibles rivales y se sofocó sin tardanza ni misericordia las sublevaciones que habían estallado en Tracia, Iliria, Tesalia, Tebas y Ampracia. En 334, Alejandro cruzó el Helesponto para no volver.

Solo en un mapa se puede percibir la abrumadora escala de las conquistas de Alejandro en la década siguiente; al derrotar a Darío III —que no había ascendido al trono hasta 336— en las tres grandes batallas del río Gránico, en 334, de Isos, en 333, y de Gaugamela, en 331, se apoderó de todo el imperio persa. Prosiguió luego más allá de Persia, hasta el Punjab, donde sus tropas se negaron a continuar avanzando en terreno desconocido. Parece seguro que en 323, el año de su muerte, planeaba tomar Arabia, y los rumores que se escucharon tras su muerte, referidos a un proyecto de desplazarse hacia Occidente conquistando toda la costa africana, quizá no sean del todo infundados. No se podía vengar más intensamente la invasión de los persas: si Persia había fracasado en su idea de incorporar Grecia y Macedonia al ámbito asiático, Alejandro incorporó Asia al mundo grecomacedonio.

Alejandro se apoderó también de las escasas estructuras del imperio persa y las aprovechó en beneficio del macedonio. Los sátrapas persas, en un principio, fueron sustituidos por macedonios y griegos; pero después de derrotar definitivamente a Darío destinó a nativos en este puesto, con frecuencia confirmando en el cargo a los que ya habían servido a Darío. En cierta medida, Alejandro adoptó, asimismo, la apariencia de los monarcas persas, haciendo sacrificios a los dioses locales, vistiendo ropajes persas y exigiendo que se le demostrara la obediencia por la cual los griegos siempre se habían mofado de los súbditos persas, a los que comparaban con esclavos. Al mismo tiempo, sin embargo, Alejandro fundó nuevas ciudades por todo su imperio. No hay duda de que el número total de ciudades fun-

dadas por Alejandro no es tan tremendamente exagerado como se ha dicho con demasiada frecuencia —tan solo hay certeza de la fundación de seis—, pero se trató de ciudades importantes. Su importancia radica tanto en sí mismas —piénsese en Alejandría, que creció hasta convertirse en la segunda ciudad del mundo antiguo, solo menor que Roma— como en el hecho de que ofrecieron un modelo que fue continuado por los sucesores de Alejandro. Estas nuevas ciudades no dieron signos de aculturalizarse y se mantuvieron fieles a sus vínculos con Grecia y la cultura griega; ello aseguró la expansión generalizada de la lengua griega (que había desarrollado al fin un dialecto común) y los valores culturales de Grecia. A lo largo y ancho del Oriente Próximo, la identidad pasó a ser una cuestión negociada con respecto a ser griego, y «griego» perdió las últimas connotaciones de localismo.

En la historia de la Grecia clásica, lo relevante no es tanto lo que hubieran emprendido los persas como lo que los griegos pensaban sobre ellos; a partir de Alejandro Magno, la historia de Grecia ya no puede relatarse sin hacer referencia como mínimo a la historia de todo el Mediterráneo oriental. Pero todavía falta por contar la historia de aquella pequeña y montañosa península que cobija a la actual Grecia; parece que el efecto de las actividades de Alejandro fue ínfimo. Es cierto que se requería algún tiempo para acostumbrarse al alejamiento del centro de poder, pero las cartas que se intercambiaron el monarca macedonio y las ciudades griegas —sobre todo las del Asia Menor—, y que perviven porque fueron grabadas en piedra, muestran que los griegos se adaptaron con rapidez a la nueva situación: la palabra de Alejandro era igual de poderosa cuando se ejecutaba desde la distancia, a través de sus mensajeros y agentes. Y las *póleis* aprendieron también que el hombre que se había quedado al cargo de Macedonia era una ayuda no menos poderosa —y un enemigo no menos temible— que el rey ausente.

Lo acontecido en Grecia durante la expedición asiática de Alejandro muestra hasta qué punto la historia de las polis griegas bajo el dominio macedonio está estrechamente relacionada con la del periodo clásico. Esparta se había negado a participar en la Liga de Corinto, y tampoco se había añadido a las sublevaciones que siguieron a la muerte de Filipo. Pero cuando los persas lograron algunas victorias en el Egeo, en 334/333, se creyó que Alejandro había sido derrotado, y los espartanos intentaron acordar una alianza con los persas. La insurrección de Tracia en 331 ocupaba a parte de las tropas de Antípatro, el gobernador de Macedonia (cuyo ejército se vio además reducido por la petición de tropas adicionales para Asia), y Espar-

ta escogió ese momento para lanzar un ataque masivo. La mayoría de las ciudades del Peloponeso se unieron a Esparta, que se apuntó algunos triunfos; pero Atenas no les prestó ayuda, y Antípatro apagó la sublevación en la batalla de Megalópolis, en 330, que causó 5.000 bajas entre los peloponesios.

La sublevación de Esparta seguía el modelo habitual, en el que el enemigo de ayer se convierte en el amigo de hoy al tiempo que el libertador se convierte en el opresor; los testimonios epigráficos de la ciudad de Éreso, en la isla de Lesbos, indican que la determinación de la política local continuó negociándose con referencia a la potencia que en ese momento controlara la situación. Se cree que, cuando Alejandro invadió el Asia Menor, Éreso contaba con un régimen oligárquico; el pueblo de Éreso parece haber aprovechado las promesas macedonias de estar libertando a los griegos para derrocar a los oligarcas. Pero estos fueron a Alejandro, alegando que se les había tratado injustamente; el rey ordenó que se les juzgara de acuerdo a la ley y se emitiera una sentencia en votación secreta. Los antiguos gobernantes fueron condenados, pero la historia no se detiene aquí; ocho años más tarde, sus descendientes acudieron de nuevo ante Alejandro, este volvió a intervenir y se organizó un segundo juicio, tras el cual se restauró a aquellos sus derechos de ciudadanía. Pero la situación no se calmó; en la última década del siglo IV los descendientes hicieron un último intento de afianzar su posición, aunque en esta ocasión no movieron al pueblo de Éreso.

La historia de Éreso es comprensible por sí misma, pero en realidad forma parte de un relato más amplio; pues es casi seguro que la petición de los hijos de los antiguos gobernantes de Éreso se cimentaba en la decisión del propio Alejandro de ordenar que todas las ciudades griegas permitieran el regreso de los exiliados (salvo los exiliados por haber cometido sacrilegio). Este decreto fue proclamado en Olimpia en 324, y se convirtió en una bomba, porque no solo afectaba a los líderes políticos forzados a exiliarse por sus enemigos, sino a poblaciones enteras que habían sido desplazadas; en particular, a los ciudadanos de Samos, expulsados de la isla cuando Atenas impuso un asentamiento propio (véase la p. 232). No había ninguna ciudad que quedara al margen, puesto que no se trataba únicamente de aceptar de nuevo a los exiliados, sino de devolverles unas propiedades que se habían subastado. Esta fue la única exigencia que Alejandro impuso a todas las ciudades griegas; pero, en tanto que demostración de su poder, era una verdadera jugada maestra: ninguna otra podía parecer tan generosa y a la vez desatar una confusión de gran calibre. No se sabe con certeza qué pudo motivar esta decisión. ¿Acaso Alejandro, que quizá tenía más

noticias de Grecia a través de los propios desplazados que a través de las *póleis*, estaba tan desconectado de los asuntos helénicos que no se apercibió de que esta manera de reducir las visitas de importunos lacrimosos iba a tener un efecto de tanto alcance? ¿O acaso era perfectamente consciente del desorden que iba a producir, y lo que pretendía era ocupar a Antípatro? Si el objetivo era este último, el plan fue un éxito: el decreto de los exiliados provocó que, a la muerte del propio Alejandro, acontecida diez meses más tarde, las ciudades estado de Grecia se sublevaran de nuevo, lideradas, en esta ocasión, por Atenas. La sublevación fracasó otra vez; si Atenas no se había unido a Esparta en 331, en esta ocasión ni Esparta ni Arcadia ni Beocia se sumaron a los atenienses. Era el mismo cuento de siempre; y nada lo iba a variar. Lo único que había cambiado era que la historia de las *póleis* griegas había pasado a suponer un parte muy pequeña de la historia de Grecia.

9

Epílogo

Robin Osborne

Vino luego la madre de Edipo, la bella Epicasta,
que una gran impiedad cometió sin saberlo ella misma,
pues casó con Edipo, su hijo. Tomóla él de esposa
tras haber dado muerte a su padre y los dioses lo hicieron
a las gentes saber. Él en Tebas, rigiendo a los cadmios,
en dolores penó por infaustos designios divinos;
ella fuese a las casas de Hades de sólidos cierres,
y, rendida de angustia, se ahorcó suspendiendo una cuerda
de la más alta viga. Al morir le dejó nuevos duelos,
cuantos suelen traer a los hombres las furias maternas.

(*Odisea* XI, 271-280)

De esta forma relata Ulises su encuentro con uno de los habitantes más conocidos del Hades. El autor de la *Odisea* esperaba que la historia de Edipo fuera suficientemente conocida por su auditorio del siglo VII, y utilizó esta breve sinopsis para dirigir la atención de sus oyentes hacia otra esposa famosa, comparable y contrastable con la Penélope que aguardaba con fidelidad y paciencia al regreso de Ulises a Ítaca. Al resumir la historia de Edipo, subraya las características que permiten compararla con la propia trama argumental de la *Odisea*: la función de los «infaustos designios divinos», la ignorancia que impregna los actos de los mortales, la vida presente como consecuencia de nuestras acciones pasadas.

En la Atenas del siglo V, Sófocles retoma la historia de Edipo y, en su *Edipo rey*, transforma el descubrimiento de la ignorancia de los mortales en un emocionante relato detectivesco: Edipo desvelará la verdad sobre sí mismo cuando busque al asesino de Layo, el último rey de Tebas, para que cese la peste que se ha adueñado de la ciudad. Así descubre que Layo, con cuya viuda se ha casado, era el extranjero al que dio muerte tras una discusión en un cruce de caminos; e igualmente, que Layo era su padre. Su

madre —y esposa—, denominada Yocasta por Sófocles, se ahorca al enterarse de la noticia; Edipo se arranca los ojos.

En esta obra, la intervención de los dioses es todavía importante: cuando Edipo, en una conversación con Yocasta, empieza a darse cuenta de que él puede haber sido el asesino de Layo, exclama «¡Ah, Zeus! ¿Qué tienes acordado hacer conmigo?». Pero el efecto acumulativo de los actos indeliberados es más poderoso que en la épica de Homero: Sófocles no solo llama la atención sobre Edipo y Yocasta, sino también sobre los esclavos que debían haber abandonado al Edipo recién nacido y en cambio procuraron su adopción por la familia real de Corinto. Y todo ello queda coronado por una dimensión política: Sófocles no solo destaca que Edipo es un rey, sino varios detalles concretos de su forma de gobernar. En la *Odisea*, la historia de Edipo es un ejemplo lejano de cómo algunos mortales tienen la desgracia de sucumbir a las maquinaciones de los dioses; en la obra de Sófocles, la acción ha pasado a desarrollarse en una ciudad con un aire que resultaba familiar para los atenienses (aunque no se trata, en ningún caso, de una réplica de Atenas), y los personajes se han convertido en figuras cargadas de rasgos humanos también familiares.

Más o menos un siglo después de que se representara la obra de Sófocles, Aristóteles analizó en su *Poética* la tragedia. Aristóteles se interesó por las características que la distinguen de los otros géneros literarios, y clasificó minuciosamente tanto las clases de argumento y mecanismos argumentales (peripecias y escenas de reconocimiento) como los requisitos de un personaje principal verdaderamente trágico (que el personaje no sea perfecto). Para Aristóteles, la obra de Sófocles era una muestra ejemplar del género trágico, en lo formal —pues mostraba una acción unitaria— e igualmente en el relato. Aristóteles la extrajo del contexto de la polis y la analizó, como quien dice, sobre el papel; no tenía dudas del efecto profundo que causaba en los que la contemplaban, pero el público del teatro, a su modo de ver, era más una serie de personas —cercanas al lector individual, por tanto— que una comunidad de ciudadanos.

La evolución del relato edípico refleja y revela los contornos más generales de la historia de Grecia, y es un ejemplo más de por qué la Grecia clásica encabeza esta historia de Europa. Los personajes de Edipo y Epicasta, en la *Odisea*, viven una vida que bien podría ser la de los oyentes del poema; su interés se halla sobre todo en el nivel de la ética personal, y lo que se presenta en primer plano es su destino individual. Como es habitual en los poemas homéricos, lo importante es el paralelo potencial entre las vidas de los personajes y las de los componentes del auditorio o sus conocidos.

Esta y otras narraciones homéricas destacan por la escasa intervención de la magia y por la intensa implicación emocional de los personajes, pero en otros aspectos son muy similares a las de algunas epopeyas del Oriente Próximo, como *Guilgámesh*. Los protagonistas de Sófocles, sin embargo, están muy alejados del mundo del rey Guilgámesh: sus vidas y sus acciones son producto de una suma de decisiones, tomadas no solo por ellos sino también por los que les rodean; y sus vidas causan efecto no solo sobre algunas personas, sino sobre toda la comunidad. Las relaciones políticas y sociales se han enlazado con las personales, en un mundo en el que los seres humanos han de ignorar siempre las posibles repercusiones de sus actos, no ya debido a que los hechos estén determinados por dioses crueles, sino a que no es posible acceder a ningún conocimiento completo de la realidad. En manos de Aristóteles, por último, Edipo se transforma de nuevo, puesto que lo que se analiza son las relaciones entre la acción de los escenarios y la reacción del público. El personaje que fascina a Aristóteles no es ni el hombre juguete de los dioses ni la víctima de la inevitable acumulación de la ignorancia humana, sino un manipulador activo de los espectadores; el Estagirita no pretende leer la obra en el contexto cultural de la polis, sino que busca extraer de ella conclusiones universales. Para Aristóteles, la relación del personaje con su destino es importante porque puede ser tratada como un ejemplo del efecto que incluso un producto cultural descontextualizado puede causar en los que lo observan. Al dar un paso atrás y centrarse en el efecto de las palabras en sus oyentes, Aristóteles está retomando el análisis retórico de los discursos pronunciados en la asamblea o ante los tribunales —que había nacido, a finales del siglo V, de la necesidad de entender cómo se podía influir sobre las decisiones de una ciudad democrática— y aplicándolo a la ficción, con lo cual se colocó a la cabeza de la tradición occidental de la crítica literaria.

En el mundo de la polis clásica, los ciudadanos habían tomado su destino en sus propias manos, hasta el punto de que la explicación homérica de que algo «había sido tramado por los maliciosos dioses» dejó de resultar satisfactoria; ahora bien, la exigencia de decidir sobre el propio destino y el de otros trajo consigo, de forma inevitable, la ignorancia, así como la imperiosidad de encontrar alguna manera de limitar los daños causados por esta ignorancia. Era un mundo en el que el individuo era considerado, fundamentalmente, como un ser social: la vida de todas y cada una de las personas era conformada, activa e ineludiblemente, por la comunidad en la que se integraba. Asimismo, era un mundo en el que la predominancia de debates con una participación nutrida hizo prestar atención al modo en

que las palabras no se limitan a transmitir información, sino que hacen cosas; el análisis y el control de lo que hacen terminó por convertirse en una inquietud acuciante: los pensadores lograron distanciarse de sus propias circunstancias para estudiarlo desde el exterior, estableciendo modelos y reglas generales.

La ciudad griega era pequeña, y su vida muy intensa. En el periodo arcaico, podemos percibir esa intensidad en los grupos homosociales que produjeron la poesía de Arquíloco, Teognis y otros. En el periodo clásico, la generalización de la costumbre de depositar el poder en manos de un amplio grupo de ciudadanos provocó que la vida individual resultara absorbida por la vida en comunidad, siendo la acción del colectivo más que la mera suma de las distintas acciones de sus componentes. Pero esta extrema intensidad de la vida en la polis, añadida a la relevancia del grupo en tanto que unidad y en tanto que conjunto, estimuló un autoanálisis sin parangón en la historia previa y que ha sentado las bases para el desarrollo de nuestra moderna capacidad de autoanálisis. En las treinta y tres tragedias conservadas de Esquilo, Sófocles y Eurípides, en los grandes proyectos arquitectónicos del templo de Zeus en Olimpia o del Partenón ateniense, en la colosal investigación del pasado reciente que emprendieron Heródoto y Tucídides, y en los treinta y tres diálogos platónicos y los treinta y dos tratados aristotélicos preservados hasta nuestros días, la polis clásica nos ha legado una exploración amplia y profunda de qué significa ser humano y qué implica vivir en una sociedad en la que la persona es autónoma, pero a la vez depende de otros, física y emocionalmente, y en la que, sin poder llegar a comprender del todo las consecuencias de los propios actos, los seres humanos ejercen una función de control sobre sus congéneres y el mundo animal y vegetal.

Quien lee a un trágico griego, a Heródoto o Tucídides, a Platón y Aristóteles o cualquier otra pervivencia de la literatura clásica; quien visita un yacimiento arqueológico griego, o los museos de Grecia y el resto del mundo en donde se exponen las obras escultóricas y cerámicas del mundo clásico, se ve sorprendido por un sentimiento ambivalente en el que se mezclan la familiaridad y la extrañeza. Y es que hay una parte tan grande del arte y la arquitectura occidentales, de su filosofía y su literatura, que —sea en el pasado o en el presente— ha establecido un diálogo con la cultura griega clásica, que es inevitable tener una sensación de familiaridad. Pero basta con que imaginemos a un hombre enmascarado como intérprete de Yocasta; a Sófocles dando la bienvenida a Atenas a una serpiente, supuesta encarnación de Asclepio, el dios de la curación; o una jarra de agua ilus-

trada con la imagen de un sátiro masturbándose, para ser conscientes de que la ciudad griega no era en ningún caso un espejo del moderno mundo occidental.

Este libro ha intentado cartografiar ese mundo a la vez extraño y familiar, para desvelar algo de la realidad, muy diferente a la nuestra, que se oculta tras esa apariencia de familiaridad, y para dar sentido a algunos de sus valores, igualmente diferentes a los nuestros; en suma, para levantar un escenario en el que los escritores, pensadores y artistas griegos puedan interpretar sus obras de forma efectiva ante un público moderno. El mundo griego que se ha descrito aquí no rebosaba de hombres abandonados al nacer, rescatados y formados en entornos regios, que sin saberlo hubieran matado a sus padres para casarse posteriormente con sus madres y que solo descubrieran la verdad cuando la ciudad que gobernaban estuviera siendo diezmada por una epidemia. Era más bien un mundo en el que se malograban las cosechas, en el que atacaban las enfermedades, en el que estallaba la violencia por disputas insignificantes que ningún organismo estatal investigaría jamás, en el que las personas se trasladaban de una a otra ciudad, incorporándose a comunidades que ignoraban casi todo su pasado, y en el que lo que no podía explicarse racionalmente era adscrito rápidamente a la intervención directa e intencionada de los dioses. Hoy estamos familiarizados con la violencia, pero esperamos que dé pie a una investigación judicial; conocemos las epidemias, pero esperamos una respuesta médica; nos movemos con mayor o menor libertad de un lugar a otro, pero esperamos que en todos ellos existan registros oficiales del pasado. Todavía somos capaces de ubicar a Edipo y Yocasta en nuestro mundo, e incluso de colocarlos con éxito sobre un escenario. Somos capaces, igualmente, de encontrar una ubicación en el mundo griego para nuestras propias inquietudes y puntos de partida; así lo hacemos, y así lo hemos hecho, por ejemplo, al tumbar a Edipo en el diván del psicoanalista. Pero si queremos entender a Sófocles, necesitamos asimismo ser capaces de ubicar a Edipo y Yocasta en el mundo griego, y de colocarlos con éxito sobre un escenario griego.

La Grecia clásica pertenece al tercer mundo, pero a una clase en la que no había primer mundo. Los imperios del Oriente Próximo eran ricos y contaban con unos recursos humanos inimaginables para las *póleis* griegas, pero su economía se basaba en unos principios idénticos a los de la economía helénica: excedentes agrícolas obtenidos por la fuerza y la explotación de una breve serie de minerales (metales, en su gran mayoría). La manipulación en gran escala de los suministros de agua para garantizar una protección contra la impredecible irregularidad pluviométrica había favoreci-

do, en varios periodos de la historia de Egipto y Mesopotamia, un grado inaudito de estabilidad política y social, en comparación con el mundo griego; pero en los siglos V y IV, este equilibrio era cosa del pasado, y Egipto no era más que un integrante rebelde y reticente del imperio persa. En épocas de escasez, las ciudades del continente griego recibieron algunos suministros de cereales donados desde Egipto o el norte de África, pero ello no tiene nada que ver con la «ayuda al desarrollo» y no había lugar para el endeudamiento acumulado.

Las ciudades griegas tenían que moverse con precaución, debido a la imposibilidad de garantizar el suministro alimentario mediante los recursos propios. Enfrentarse a la perspectiva de que se malograra la cosecha era una necesidad que unía a agricultores ricos y pobres, y la desaprobación suscitada por los que no invertían su riqueza en la tierra provenía en parte del hecho de estar alejándose voluntariamente de esta experiencia compartida. Dedicarse al comercio marítimo, sin embargo, no era una manera de evitar los riesgos; antes al contrario, además de los riesgos inherentes a toda operación comercial (esto es, la inseguridad del precio de venta), los tratantes se exponían seriamente a un naufragio y, en ciertas épocas, a ser interceptados por piratas u obligados a atracar en puertos indeseados. Los precios de los bienes de primera necesidad podían dividirse o multiplicarse por un factor de cinco (o incluso más alto), con lo cual los beneficios de la venta eran potencialmente colosales. La minería requería una apuesta similar: exigía una inversión considerable, pero nada aseguraba que la vena de plata fuera suficientemente rica. Los cambios de fortuna, que Aristóteles incluyó entre los componentes esenciales del argumento de las tragedias, eran también cosa de la vida cotidiana. Y así como las tragedias no solían finalizar con este cambio, sino que proseguían y mostraban cómo lo afrontaban el protagonista y su comunidad, también en la vida real las vueltas de la fortuna reforzaban los lazos con la familia y la comunidad, sin cuyo soporte la propia vida se vería amenazada.

Tanto dentro de las polis como entre ellas, estaba siempre abierta la cuestión de qué camino ofrecía mejores perspectivas para el futuro, si la cooperación o el enfrentamiento. Aquellos que, por loterías pasadas, se hallaban en una posición favorable, tenían razones para unirse y excluir a los otros de la toma de decisiones de la ciudad; con frecuencia, ello significaba apartar de los derechos políticos a todos los pobres, pero en otras ciudades se trató particularmente de excluir a los comerciantes. Por su parte, los que no habían heredado ninguna parte de riqueza intentaban compensar su falta de seguridad personal ingresando en un conjunto mayor. En cada una

de las ciudades, estos intereses opuestos se desarrollaron de forma singular y, aunque los griegos hablaban con frecuencia de la democracia y la oligarquía en términos de polos contrarios, en realidad el poder político estaba distribuido bajo una amplia y diversa gama de formas: en un extremo la tiranía, individual o colectiva, y en el otro, la participación activa de todos los varones adultos.

Los teóricos modernos, al igual que hicieran ya los antiguos, han partido, para su clasificación de los diferentes modos de gobierno de las polis, de las reglas constitucionales; pero lo cierto es que las mismas reglas, cuando concurrían circunstancias diferentes, dieron pie a efectos políticos muy diferentes. El tamaño de una ciudad tenía una influencia fundamental en sus relaciones internas, pero también el modelo de asentamiento y la configuración de la actividad religiosa. Así, en algunas ciudades, el culto religioso se centraba en un único santuario, mientras que en otras se repartía; en algunas, el foco principal estaba situado fuera de la ciudad, en otras dentro. En algunas, asimismo, se invitaba a la participación de los extranjeros; en otras eran actividades reservadas a los ciudadanos. Además, en todas las ciudades sus habitantes se reunieron formando diferentes grupos de devoción, según razones de familia, de lugar, de sexo o de simple elección personal; y estos varios grupos podían moverse dentro de una cultura de cooperación o de conflicto. En el caso de Atenas (la ciudad que conocemos mejor), se observa que el gran esfuerzo realizado para la celebración de las Panateneas y las Dionisias —que se desarrollaban en la propia ciudad—, juntamente con la institución de procesiones que enlazaban el centro con lugares de culto tan distantes como Eleusis y Braurón —en donde podían intervenir los no ciudadanos—, convertía a la ciudad en el corazón de la actividad religiosa, aun cuando tantos de sus episodios tuvieran lugar lejos de ella. No puede ser accidental el hecho de que la inmensa mayoría de las tragedias representadas en ocasión de las Dionisias se ocupen de conflictos situados en otras ciudades, y no en la propia Atenas; se prefería tratar indirectamente las cuestiones políticas de la ciudad.

Las ciudades pequeñas se encontraban ante disyuntivas difíciles, obligadas a decidir entre exponerse al aislamiento o a ser absorbidas y erradicadas por un vecino más fuerte. Así como los conflictos internos implicaban el riesgo de expandirse y afectar las relaciones interestatales, también los conflictos entre ciudades amenazan con prender el fuego dentro de la propia polis. A principios del siglo IV, cuando cesó el efecto de distorsión generado por dos ciudades muy poderosas, que esperaban ansiosamente acrecentar su lista de aliados contra el enemigo —como esperaban Atenas

y Esparta en el siglo V—, se pudo ver que las ciudades de la Grecia continental adolecían de una incapacidad crónica para decidir si les convenía más permanecer aisladas o acogerse al amparo de una ciudad mayor. No era, en efecto, una decisión sencilla: la opción de la alianza exterior tenía derivaciones que afectaban al gobierno interior, y las ciudades pequeñas nunca se vieron libres del peligro de ser exterminadas por sus convecinas: recuérdese la historia de Platea, en Beocia, que fue arrasada en dos ocasiones por la cercana Tebas. Solo los miembros de las comunidades más extensas podían combatir con éxito la precariedad de su vida: la misma Tebas, grande y poderosa poco tiempo antes, fue asolada en 335 por Alejandro Magno, después de un levantamiento.

Esta necesidad de los ciudadanos de las polis pequeñas, forzados a reafirmar constantemente sus prioridades y las de su ciudad, hizo obligada la discusión política urgente, de orden tanto práctico como teórico. También estimuló una observación especialmente intensa; así, ningún ciudadano estaba libre de ser examinado: en un lugar en el que las decisiones del grupo debían ser sopesadas en la balanza común y todos los ciudadanos revisaban sin cesar sus intereses, era inevitable que se impusiera un clima de desconfianza. Las compañías de cada cual, los lugares que frecuentaba, sus ropas e incluso su manera de andar: todo ello se examinaba en tanto que signos visibles de la disposición interior. En consecuencia, las reglas se multiplicaron, al igual que los mismos exámenes. Cuando Platón hace que Sócrates sugiera que la vida, si no es analizada, no merece vivirse, no es tanto el hecho de este examen como su naturaleza lo que singulariza la afirmación; para Sócrates, no debían analizarse los signos exteriores de conformidad a las reglas —aun cuando, en su modo de andar descalzo o de negarse a seducir a Alcibíades estaba explotando las reglas, en tanto que las despreciaba abiertamente—, sino la relación que se establece entre las decisiones que tomamos constantemente y los valores morales defendibles con independencia de ellas.

La vida personal —puesto que apenas puede hablarse de vida *privada*— se desarrollaba siempre dentro de un grupo. Para la mayoría de ciudades, desconocemos casi todo lo que respecta a la dinámica de los grupos, con la única salvedad de lo que podemos colegir de las leyes aprobadas para regularla. En cambio, en el caso de la Atenas clásica, sabemos cómo se constituyeron esas agrupaciones (todos los grupos situados por encima de la familia se organizaban siguiendo los mismos principios que la ciudad: los cargos eran adscritos por sorteo y las decisiones se tomaban en común), podemos ver qué representación se les dio en las tragedias y las comedias, cuál

fue su intervención en la política y qué teorías las explicaban (tanto las teorías populares, que vemos aparecer en los pleitos a partir de los diferentes retratos del perfecto ciudadano, como los análisis más abstractos del concepto de virtud, emprendidos por Platón y Aristóteles).

Este libro ha intentado centrar su atención sobre las personas y los grupos de la polis, ofreciendo una imagen de la Grecia clásica que no da prioridad a los actos de la ciudad —qué dijeron los atenienses o qué hicieron los esparciatas—, sino a qué significaba ser un miembro, o al menos un ciudadano, de esa comunidad. Ello se fundamenta en la creencia de que la comprensión de los productos culturales que han dado pie a nuestra concepción moderna de Grecia solo puede lograrse en el contexto de la persona, y no sobre el trasfondo de las gloriosas victorias helénicas sobre los persas, ya fueran en el continente, a principios del siglo v, o en Asia, en las décadas de 330 y 320. Ello se fundamenta, igualmente, en la convicción de que es la comprensión de la cultura de la polis griega la que debe encabezar cualquier historia de Europa, independientemente de su brevedad: porque fue en las tensiones políticas y sociales de la Grecia clásica, y en los modos en que se las describió y analizó, donde se originó el legado con el cual la política europea posterior ha estado dialogando desde entonces. Este diálogo se puede seguir ya en las ciudades del Asia helenística, surgidas al amparo de la expansión macedonia, pero lo que determinó que este diálogo sentara los cimientos de la Europa moderna fue la manera en que fue proseguido por Roma. Por lo tanto, es en la historia de Roma, y especialmente desde que Roma conquistó y fue conquistada por Grecia, donde continúa la historia de Europa.

Bibliografía

En los libros siguientes, el lector podrá ampliar la información sobre los temas tratados en este volumen.

Fuentes y antologías

Michael H. Crawford y David Whitehead, *Archaic and Classical Greece: A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983.

Charles W. Fornara, *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War (Translated documents of Greece and Rome, vol. I)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983².

Phillip Harding, *From the End of the Peloponnesian War to the Battle of Ipsus (Translated Documents of Greece and Rome, vol. II)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985.

Peter J. Rhodes, *The Greek City-States: A Source Book*, Routledge, Londres, 1986.

Para las inscripciones antiguas se han utilizado principalmente las obras de Charles W. Fornara y Phillip Harding aquí reseñadas, que se acompañan de una accesible traducción inglesa, así como:

LSCG: Lois sacrées des cités grecques, ed. F. Sokolowski, París, Boccard, 1969.

SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum, Sithoff & Noordhoff, Alphen aan den Rijn, 1923-1977, Gieben, Amsterdam, 1978—

Bibliografía general

Paul A. Cartledge, *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998. Introducción al conjunto de la historia y la cultura griegas, ricamente ilustrada.

John K. Davies, *Democracy and Classical Greece*, Fontana (Fontana History of the Ancient World), Londres, 1993² [trad. cast. de la primera edición por A. Goldar: *La democracia y la Grecia clásica*, Taurus, Madrid, 1988]. Historia general de la Grecia clásica, con el uso extensivo de extractos de las fuentes originales.

Elaine Fantham, Helene P. Foley, Natalie B. Kampen, Sarah B. Pomeroy y H. Alan Shapiro, *Women in the Classical World*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1994. Historia de las mujeres tanto en el mundo griego como en el romano, con el uso de extensas citas de las fuentes originales.

Simon Hornblower, *The Greek World 479-323 BC*, Routledge (Routledge History of the Ancient World), Londres, 1991² [trad. cast.: *El mundo griego, 479-323 a.C.*, Crítica (Historia de las Civilizaciones Clásicas), Barcelona, 1985]. Aná-

lisis particularmente completo del mundo griego, más allá de Atenas y Esparta.

Oswin Murray y Simon Price, eds., *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1989.

Anton Powell, ed., *The Greek World*, Routledge, Londres, 1995. Veintisiete autores escriben sobre los más variados temas de la historia y la cultura griegas; son especialmente reseñables los capítulos sobre religión.

Capítulo 1

Richard Buxton, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994 [trad. cast. de C. Palma: *El imaginario griego: los contextos de la mitología*, Cambridge Univ. Press., Madrid, 2000]. Original análisis del mundo griego, visto a través de su mitología.

Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997. Estudio seminal y complejo de la naturaleza de la identidad étnica en Grecia.

Robin Osborne, *Greece in the Making 1200-479 BC*, Routledge (Routledge History of the Ancient World), Londres, 1996 [trad. cast. de T. de Lozoya: *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.*, Crítica (Historia de las Civilizaciones Clásicas), Barcelona, 1998]. Completo retrato de la Grecia arcaica, que acude a la arqueología, la literatura griega arcaica y la tradición helénica posterior.

Capítulo 2

Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, ed. revisada al cuidado de I. Morris, Univ. of California Press, Berkeley, 1999 [trad. cast. de la primera edición por J. J. Utrilla: *La economía de la Antigüedad*, FCE, Madrid, 1975]. Reconstrucción clásica, aunque muy controvertida, del funcionamiento de la economía antigua.

Yvon Garlan, *Slavery in Ancient Greece*, Cornell Univ. Press, Ithaca (Nueva York), 1988. Análisis cumplido de la esclavitud en la Grecia antigua.

Paul C. Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991. Estudio de las transacciones comerciales dentro del contexto social.

Robin Osborne, *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside*, George Philip, Londres, 1987. Demuestra la centralidad de los paisajes rurales en varios aspectos políticos, religiosos y sociales de la vida griega.

Sitta von Reden, *Exchange in Ancient Greece*, Duckworth, Londres, 1995. Partiendo de la antropología económica y minuciosos análisis literarios e iconográficos, examina el amplio espectro de las transacciones e intercambios en Grecia.

Capítulo 3

Paul A. Cartledge, Paul C. Millett y Sitta von Reden, eds., *Kosmos: Essay in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998. Explora numerosos aspectos de la vida comunitaria en la polis ateniense.

Mogens H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Univ. of Oklahoma Press, Norman, 1999[2]. Completo manual sobre las instituciones democráticas atenienses.

Robert Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1996. Detallado estudio cronológico de las prácticas religiosas en Atenas, con un importante análisis del juicio contra Sócrates.

Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999. Introducción a la religión griega, con particular énfasis en las prácticas rituales y los datos arqueológicos.

Stephen C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1993. Fidedigno estudio de la ley ateniense a partir de los enfoques antropológicos más recientes; incluye el análisis de las relaciones personales.

Sobre Esparta, véase la bibliografía del Capítulo 8.

Capítulo 4

Yvon Garlan, *War in the Ancient World: A Social History*, Chatto and Windus, Londres, 1975. Estudio ya clásico de la guerra en el mundo antiguo y sus contextos sociales y culturales.

W. Kendrick Pritchett, *The Greek State at War*, Univ. of California Press, Berkeley, 1971-1991, 5 vols. Serie de panorámicas exhaustivas de los datos conservados sobre los diferentes aspectos de la guerra en Grecia.

John Rich y Graham Shipley, eds., *War and Society in the Greek World*, Routledge, Londres, 1993. Interesante recopilación de artículos, que trata diversas cuestiones complementarias a las vistas en el presente libro.

Peter Hunt, *Slaves, Warfare and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998. Perspectiva radicalmente nueva sobre los ideales de los hoplitas y la función desempeñada por los esclavos en la guerra.

Victor D. Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Univ. of California Press, Berkeley, 1999[2] (1983[1]) y, del mismo autor, *The Western Way of War*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1989. Dos estudios innovadores e influyentes sobre varios componentes esenciales de la estrategia militar griega: la devastación agrícola y las batallas de infantería en campo abierto.

Hans van Wees, *Greek Warfare: Myths and Realities*, Duckworth, Londres, 2000 y Hans van Wees, ed., *War and Violence in Ancient Greece*, Duckworth y Classical Press of Wales, Londres, 2000. Nuevos caminos de la investigación sobre el arte militar en Grecia.

Iain G. Spence, *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1993. Completo estudio de la organización, uso y financiación de las fuerzas de caballería en la Grecia clásica.

John S. Morrison y John F. Coates, *The Athenian Trireme*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1986. Detallado análisis de los combates navales, a partir de la reconstrucción de un trirreme capaz de navegar, el Olympias.

Vincent Gabrielsen, *Financing the Athenian Fleet*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1994. Lúcido enfoque de la financiación de la flota naval ateniense.

Capítulo 5

Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1988. Análisis complejo y provocativo de los orígenes de la teoría democrática en el pensamiento de Protágoras, Demócrito y Tucídides.

Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1989. Lúcida e influyente exploración de la ideología democrática en Atenas.

Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1998. Visión de conjunto sobre los pensadores disidentes y críticos con la democracia ateniense.

Capítulo 6

Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, HarperCollins, Londres, 1998. La vida y la civilización griegas vistas por uno de los más importantes historiadores modernos, con una espléndida selección de fuentes y algunas conclusiones muy novedosas.

James N. Davidson, *Courtesans and Fishcakes*, HarperCollins, Londres, 1997. Comida, bebida y sexo en el contexto de la democracia ática.

Kenneth J. Dover, *Greek Popular Morality*, Blackwell, Oxford, 1974. Completo estudio de las actitudes morales en la comedia y la oratoria áticas.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, t. II: L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984 [trad. cast. de U. Guiñazú, *La historia de la sexualidad, vol. II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1984]. Análisis seminal sobre el concepto de «templanza».

Robert Garland, *The Greek Way of Death*, Duckworth, Londres, 1985. Útil estudio de la concepción griega de la muerte y sus ritos fúnebres.

Robert Garland, *The Greek Way of Life*, Duckworth, Londres, 1990. Visión de conjunto de las etapas de la vida en Grecia y los rituales asociados con ellas.

Peter Garnsey, *Food in the Ancient World*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999. Análisis del régimen alimentario en el mundo antiguo, con especial atención a los aspectos nutricionales.

Helen King, *Hippocrates' Woman*, Routledge, Londres, 1998. Estudio de la concepción de la mujer por parte de los médicos de la Antigüedad, y sus consecuencias en el mundo moderno.

Andrew Stewart, *Art, Desire and the Body in Ancient Greece*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997. Investigación sobre la ideología inherente al tratamiento del cuerpo en la Grecia antigua.

Capítulo 7

Deborah Boedeker y Kurt A. Raaflaub, eds., *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Massachusetts), 1998. Examina los vínculos entre la cultura de Atenas y la política democrática e imperial en la Atenas del siglo v.

Andrew R. Burn, *Persia and the Greeks*, Duckworth, Londres, 1984[2]. El análisis más completo de las guerras Médicas, con una útil *adenda* de actualización escrita por D. M. Lewis.

Paul A. Cartledge, *Sparta and Laconia*, Routledge, Londres, 1979. Contiene dos capítulos sobre el siglo v, pero el resto son igualmente relevantes.

David M. Lewis, *Sparta and Persia*, Brill, Leiden, 1977. Aun cuando se ocupa especialmente de Esparta y Persia en el siglo iv, es esencial para la comprensión de la etapa final de la guerra del Peloponeso.

David M. Lewis, John Boardman, John K. Davies y Martin Ostwald, eds., *The Cambridge Ancient History, vol. v: The Fifth Century BC*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992[2]. Completa historia del mundo griego en el siglo v, a partir de 479.

Russell Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1972. Completo análisis del imperio ateniense y la correspondiente historia militar y política del siglo v.

G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Duckworth, Londres, 1972. Discusión de una amplia serie de cuestiones relativas a la historia del siglo v.

John Salmon, *Wealthy Corinth*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1984. Historia de Corinto desde la época arcaica hasta 338 a.C., con muchos datos significativos para el conocimiento del siglo v.

Capítulo 8

David M. Lewis, John Boardman, Simon Hornblower y Martin Ostwald, eds., *The Cambridge Ancient History, vol. vi: The Fourth Century BC*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994[2]. Extenso y autorizado estudio del mundo griego en el siglo iv.

Paul A. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Duckworth, Londres, 1987. El análisis más completo de la figura del rey más influyente de Esparta.

George L. Cawkwell, *Philip of Macedon*, Faber, Londres, 1978. Vívida descripción del primer responsable del imperio macedonio.
Albert B. Bosworth, *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1988. Completa relación del reinado de Alejandro Magno, acompañada de un análisis de problemas históricos cruciales.

Adenda: Ediciones castellanas de textos clásicos citadas o utilizadas como referencia en la presente traducción

La difusión editorial de la cultura clásica en España ha mejorado sustancialmente en los últimos años, gracias a la enorme labor de Gredos y las contribuciones menos sistemáticas, pero también jugosas, de Akal, Ediciones Clásicas, Cátedra y Alianza, por ejemplo. Carecemos aún, sin embargo, de versiones completas y actuales de algunas fuentes; y quizá muchas de nuestras traducciones, sobre todo en el campo histórico, son en exceso literales y poco interpretativas (con salvedades notables, claro está, como —por citar solo una— la antología de Tucídides en versión de José Alsina). La diferencia salta a la vista cuando se confrontan con algunas versiones inglesas, como aquí era obligado; debido sobre todo a este componente interpretativo, y en ocasiones a marcadas diferencias estilísticas, no siempre se ha estimado conveniente reproducir las citas clásicas a partir de sus versiones castellanas ya publicadas. En cualquier caso, a continuación se ofrece la lista de ediciones citadas y/o consultadas preferentemente para esta traducción.

G. G. D.

Nota: la abreviatura BCG corresponde a la Biblioteca Clásica Gredos.

Líricos griegos arcaicos, trad. J. Ferraté, El Acantilado, Barcelona, 2000 [1991^2].
Oradores menores. Discursos y fragmentos, trad. J. M. Gª. Ruiz, Gredos (BCG 275), Madrid, 2000.
Tratados hipocráticos, Gredos (BCG 63, 90, 91, 114, 126, 143 y 175), Madrid, 1983-1993. *Sobre la dieta* se encuentra en el vol. III.
Andócides. Antifonte, *Discursos y fragmentos*, trad. J. Redondo, Gredos (BCG 154), Madrid, 1991.
Aristófanes, *La asamblea de las mujeres*, trad. A. Pulido, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 41), México, 1996; *Las avispas*, trad. F. Rguez. Adrados, Cátedra (Letras Universales, 74), Madrid, 1994^2; *Los acarnienses: Los carboneros*, vers. de A. Gª. Calvo, Lucina, Zamora, 1981 (1988^2); *Los caballeros* y *Lisístrata*, en *Comedias*, trad. F. Baráibas, Hernando (Biblioteca Clásica), Madrid, 1962, 3 vols.; *Las nubes* y *Pluto*, trads. J. Rodríguez y F. Rguez. Adrados, Cátedra (Letras Universales, 224), Madrid, 1994.
Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959; *Poética*, trad. J. Alsina, Bosch, Barcelona, 1985; *Políti-*

ca, trad. de J. Marías y M. Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

[Aristóteles], *Constitución de los atenienses* / Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, trad. de M. Gª. Valdés, Gredos (BCG 70), Madrid, 1984.

Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno*, trad. A. Guzmán, Gredos (BCG 49 y 50), Madrid, 1982.

Ateneo, *El banquete de los eruditos*, trad. L. Rodríguez-Noriega, Gredos (BCG 257 y 258), Madrid, 1998,

Demóstenes, *Discursos políticos*, trad. de A. López, Gredos (BCG 35, 86 y 87), Madrid, 1980-1985; *Discursos privados*, trad. de J. M. Colubi, Gredos (BCG 64 y 65), Madrid, 1983.

Esquilo, *Tragedias*, trad. B. Perea, Gredos (BCG 97), Madrid, 1986.

Esquines, «Discursos completos», en *Elocuencia griega*, trad. de F. de P. Samaranch y J. Pallí, Aguilar, Madrid, 1969 (incluye también los discursos de Demóstenes).

Eurípides, *Tragedias*, trads. A. Medina, J. A. López, J. L. Calvo, C. Gª. Gual y L. A. de Cuenca, Gredos (BCG 4, 11 y 22), Madrid, 1977-1979.

Heródoto, *Historia*, trad. C. Schrader, Gredos (BCG 3, 21, 39, 82 y 130), Madrid, 1977-1989.

Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días*, trad. A. Pérez, Bruguera, Barcelona, 1975 (revis. y reed. en *Obras y fragmentos*, Gredos [BCG 13], Madrid, 1978).

Hipócrates, véase *Tratados hipocráticos*

Homero, *Ilíada*, trad. E. Crespo, Gredos (BCG 150), Madrid, 1990; *Odisea*, trad. J. M. Pabón, Gredos (BCG 48), Madrid, 1982.

Hiperides, véase *Oradores menores*

Iseo, *Discursos*, trad. de M. D. Jiménez, Gredos (BCG 231), Madrid, 1996.

Isócrates, *Discursos*, trad. J. M. Guzmán, Gredos (BCG 23 y 29), Madrid, 1979-1980.

Jenofonte, *Anábasis*, trad. C. Varias, Cátedra (Letras Universales 289), Madrid, 1999; *Ciropedia*, trad. R. A. Santiago, Akal (Clásica, 29), Madrid, 1992; *Helénicas*, trad. de O. Guntiñas, Gredos (BCG 2), Madrid, 1977; *Obras menores* (*Agesilao, La república de los lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería* y otras), trad. de O. Guntiñas, Gredos (BCG 75), Madrid, 1984; *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Gredos (BCG 182), Madrid, 1993.

Licurgo, *Contra Leócrates*: véase *Oradores menores*

Lisias, *Discursos*, trad. J. L. Calvo, Gredos (BCG 122 y 209), Madrid, 1988 y 1995.

Menandro, *Comedias*, trad. P. Bádenas, Gredos (BCG 99), Madrid, 1986.

Pausanias, *Descripción de Grecia*, trad. M. C. Herrero, Gredos (BCG 196-198), Madrid, 1994.

Platón, *Apología, Cármides, Critón, Laques, Lisis, Protágoras* y otros, trads. J. Calonge, E. Lledó y C. Gª. Gual, en *Diálogos, vol. I*, Gredos (BCG 37), Madrid,

1981; *El banquete. Fedón. Fedro*, trad. L. Gil, Labor (Colección Labor, nueva serie, 13), Barcelona, 1991; *Leyes*, trad. J. M. Pabón y M. F. Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, 2 vols.; *República (Diálogos, vol. IV)*, trad. C. Eggers, Gredos (BCG 94), Madrid, 1986.

Plutarco, *Alcibíades, Pericles* y otros, trad. E. Crespo, Bruguera, Barcelona, 1983 (rev. y reed. en Cátedra [Letras universales, 277], Madrid, 1998); *Licurgo*, en *Vidas paralelas, vol. I*, trad. A. Pérez, Gredos (BCG 77), Madrid, 1985; *Nicias* y *Pelópidas*, trad. A. Ranz [publ. orig. en 1821-1830], reed. en *Vidas paralelas*, vols. III y II resp., Iberia, Barcelona, 1959.

Polibio, *Historias*, trad. M. Balasch, Gredos (BCG 38, 43 y 58), Madrid, 1981-1983.

Polieno, *Estratagemas*, trad. F. Martín, Gredos (BCG 157), Madrid, 1991.

Sófocles, *Antígona*, en *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Gredos (BCG 40), Madrid, 1981; *Edipo rey*, trad. A. Gª. Calvo, Lucina, 1982.

Teofrasto, *Caracteres*, trad. E. Ruiz, Gredos (BCG 119), Madrid, 1988.

Tirteo: véase *Líricos griegos arcaicos*

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. J. J. Torres, Gredos (BCG 149, 151, 164 y 173), Madrid, 1990-1993.

Los fragmentos de Alexis, Eubulo, Frontino, Posidipo y Simónides han sido traducidos por C. Belza para esta edición. ALEXIS: *apud* Athenæus, *Deipnosophistai*, Harvard Univ. Press (Loeb Classical Library), Cambridge (Mass.), 1936, vol. III, pp. 10-18; EUBULO: *Poetae Comici Graeci V*, ed. R. Kassel y C. Austin, de Gruyter, Berlín, 1986, p. 233; FRONTINO: *Strategemata*, Harvard (Loeb C. L.), Cambridge (Mass.), 1925, p. 270; POSIDIPO: *Poetae Comici Graeci VII*, ed. R. Kassel y C. Austin, de Gruyter, Berlín, 1989, fragm. 33; SIMÓNIDES: *Lyrica graeca*, ed. J. M. Edmonds, Harvard Univ. Press (Loeb C. L.), Cambridge (Mass.), 1931²; vol. II, p. 336.

Cronología

Fecha	*Acontecimientos políticos y militares*	*Hitos culturales*
h. 507 a.C.	Las reformas de Clístenes marcan el inicio de la democracia ateniense.	Se instituyen certámenes dramáticos para tragedias en las Grandes Dionisias de Atenas.
499-494	Los jonios se rebelan, sin éxito, contra el dominio persa.	Se construye el templo de Afaya en Egina. Se representa la primera tragedia de Esquilo.
490	La primera invasión persa de Grecia es derrotada en Maratón.	
487	Los atenienses pasan a escoger por sorteo a sus magistrados supremos (o arcontes).	Se añaden a las Grandes Dionisias de Atenas certámenes de comedias.
481-479	La segunda invasión persa de Grecia es derrotada tras las batallas de Artemisio, las Termópilas, Salamina y Platea. La invasión cartaginense de Sicilia es vencida en la batalla de Hímera.	Nace Eurípides.
478	Se forma la Liga Délica, alianza de los estados griegos contra Persia.	Esquilo, *Los persas* (472).
469	En esta fecha (o tal vez algo más tarde), los griegos derrotan a los persas en la batalla del Eurimedonte.	Nace Sócrates. Se construye en Atenas la Estoa Poikile o «columnata pintada» (470-460).
465	Los atenienses se enfrentan a la insubordinación de Tasos. Terremoto en Esparta.	Esquilo, *Las suplicantes* (463).

462	Las reformas constitucionales de Efialtes radicalizan la democracia ática.	
458	Batalla de Tanagra entre Atenas y Esparta.	Esquilo, trilogía de *La orestíada*. Se termina el templo de Zeus en Olimpia.
454	Derrota de las fuerzas atenienses en Egipto; el tesoro de la Liga Délica es trasladado a Atenas.	Nace Tucídides.
449	Acuerdo de paz, de formalidad discutida, entre Atenas y Persia.	Se inicia la construcción del Partenón (447).
445	La Paz de los Treinta Años pone fin a la guerra entre Atenas y Esparta.	Nace Aristófanes.
440	Samos intenta liberarse del imperio ateniense.	
432	Esparta decide reanudar la guerra con Atenas.	Se completa el Partenón.
430	La peste asola Atenas; muere Pericles (429).	Eurípides, *Medea* (431). Nace Jenofonte.
428	Lesbos intenta liberarse del imperio ático.	Eurípides, *Hipólito*. Nace Platón (427).
425	Las tropas espartanas se rinden a las atenienses en Esfacteria.	Aristófanes, *Los acarnienses*.
424	Los atenienses son derrotados en Delio. Campañas de Brásidas en el norte de Grecia.	Tucídides, condenado al destierro por incompetencia militar.
421	La Paz de Nicias pone fin a la primera parte de la guerra del Peloponeso.	Muere Protágoras. Aristófanes, *La paz*.
415	Expedición ática contra Sicilia.	Mutilación de los Hermes. Eurípides, *Las troyanas*.
413	Derrota ateniense en Sicilia. Atenas sustituye los tributos de sus aliados por un impuesto del 5 por 100 sobre las importaciones y exportaciones.	Aristófanes, *Las aves* (414).

411	La democracia ática es derrocada por la oligarquía; consejo de los Cuatrocientos.	Aristófanes, *Lisístrata* y *Las tesmoforiantes*.
410	Se restablece plenamente la democracia en Atenas.	
405	La derrota ateniense en la batalla naval de Egospótamos supone el triunfo final de Esparta en la guerra del Peloponeso. Dionisio I, tirano de Siracusa.	Se completa el Erecteo. Aristófanes, *Las ranas*. Eurípides, *Las bacantes*.
404	La democracia ateniense vuelve a ser derrocada; régimen de los Treinta Tiranos.	
399	Esparta inicia su campaña contra los persas en Asia Menor.	Juicio y ejecución de Sócrates.
395	Agesilao de Esparta ataca Sardes. Estalla la guerra de Corinto.	
392	Se reconstruyen los Muros Largos de Atenas. Alianza de Corinto y Argos.	Aristófanes, *La asamblea de las mujeres*.
387	Por mediación de Artajerjes, se firma la Paz del Rey (o de Antálcidas, general espartano), que pone fin a la guerra corintia.	Platón inaugura la Academia.
384	Esparta desmiembra Mantinea en aldeas. Atenas se alía con Quíos.	Nacen Demóstenes y Aristóteles.
382	Los espartanos toman la Acrópolis de Atenas.	
379	Tebas se libera del dominio espartano.	Se comienza a erigir el templo de Asclepio en Epidauro.
377	Se forma la Segunda Liga Ateniense.	

371	Tebas derrota a Esparta en la batalla de Leuctra.	
367	Muere Dionisio I de Siracusa y le sucede Dionisio II.	Aristóteles ingresa en la Academia. Platón visita Sicilia.
362	Batalla de Mantinea.	
360	Filipo II accede al trono de Macedonia.	Nace Pirrón, fundador del escepticismo.
357	Los aliados de Atenas se rebelan, dando pie a la llamada «guerra Social».	Se termina el teatro de Epidauro.
352		Se completa el Mausoleo de Halicarnaso.
349	Filipo de Macedonia ataca Olinto.	Demóstenes pronuncia los *Discursos olintíacos*.
347		Muere Platón; Aristóteles deja Atenas.
346	Atenas acuerda la paz con Filipo (Paz de Filócrates).	Se comienza a reconstruir el templo de Apolo en Delfos.
340	Atenas declara la guerra a Filipo.	Templo de Atenea Alea en Tegea.
338	Filipo vence en la batalla de Queronea.	
336	Filipo de Macedonia es asesinado en Egas.	
335	Alejandro Magno destruye Tebas.	Aristóteles regresa a Atenas.
334	Alejandro Magno vence en la batalla de Gránico.	Se erige en Atenas el monumento al corega Lisícrates.
331	Alejandro Magno derrota a Darío III en la batalla de Gaugamela. Esparta intenta rebelarse contra Macedonia, pero es derrotada.	

330	Esquines y Demóstenes se enfrentan en los tribunales; discurso de Demóstenes *Sobre la Corona.*	
327	Alejandro Magno invade la India.	Primera victoria de Filemón, representante de la Comedia Nueva.
323	Muere Alejandro Magno.	
322	La guerra Lamíaca, que enfrentaba a las ciudades griegas con Macedonia, termina con la derrota de Grecia.	Mueren Aristóteles y Demóstenes.

Glosario

La mayoría de los términos técnicos utilizados en este libro han sido glosados en el mismo texto, pero las siguientes precisiones quizá sean de utilidad:

ágora: centro urbano y mercado en las ciudades griegas; véanse las pp. 59-61.

Areópago: la «colina de Ares», situada al noroeste de la Acrópolis, era el lugar de reunión de un consejo compuesto de atenienses que anteriormente habían servido como arcontes (o magistrados supremos). El consejo del Areópago desempeñaba funciones esencialmente judiciales que, tras las reformas de Efialtes en 462, fueron restringidas a los homicidios y determinados casos religiosos.

hoplitas: soldados de infantería pesada, que luchaban en falanges ordenadas, armados con un casco de bronce, un peto de bronce o cuero, canilleras de bronce y un escudo redondo en el brazo izquierdo (véanse esp. las pp. XXX-XXX y XXX-XXX).

ilotas: el trabajo agrícola de los espartanos era realizado sobre todo por una población de siervos sin derechos legales, conocidos como *heílótes*. En la propia Lacedemonia, los ilotas quizá fuesen descendientes de los nativos originarios; pero en Mesenia, los pobladores locales fueron degradados a ese rango tras ser vencidos por Esparta en el siglo VIII.

liturgia: los atenienses ricos estaban obligados a financiar y organizar varias clases de servicios públicos para el estado; entre ellos, el equipamiento de los trirremes, la representación de obras teatrales en las Dionisias y otros gastos relacionados con el correcto funcionamiento de los festivales religiosos.

meteco: término ático para designar a los no atenienses, ya fueran griegos o no, que residieran en Atenas por un periodo superior al mes. Estos extranjeros debían pagar un impuesto especial, el *metoíkion*, de una dracma mensual. Entre los metecos más famosos cabe citar al orador Lisias y el filósofo Aristóteles.

periecos: aparte de los ciudadanos de Esparta y los ilotas esclavizados, había en Lacedemonia otros habitantes libres conocidos como *períoikoi* (literalmente, «los que moran alrededor»). Se organizaban en comunidades con autonomía gubernativa, pero estaban obligados a luchar al lado de los espartanos.

polis (en plural, *póleis*): su traducción convencional suele ser «ciudad-estado»; véanse las pp. 85-86.

Tabla monetaria
6 óbolos = 1 dracma (fem.)
100 dracmas = 1 mina
60 minas = 1 talento

Todas las fechas indicadas en el libro son a.C., excepto cuando se indica lo contrario.

Tabla de autores clásicos

Andócides (h. 440-390). Orador y político ateniense acusado de haber tomado parte en la trama para la mutilación de los Hermes, en 415.

Aristófanes (h. 445-¿después de 375?). Comediógrafo. Su primera obra registrada es *Los banqueteadores*, de 427, y la última *Pluto*, de 388. De sus once comedias conservadas, las más tempranas son muy tópicas, y se dirigen siempre a objetivos políticos; las de madurez tienen argumentos más intemporales y se ocupan en mayor medida de temas sociales.

Aristóteles (384-322). Nacido en Estagira, este alumno de Platón fue durante varios años el tutor del Alejandro Magno adolescente; luego regresó a Atenas, en 335, donde fundó el Liceo. Su obra cubre todos los campos de la filosofía y la ciencia, incluyendo la lógica, la biología, la teoría literaria y la ética. Su *Política* parece proceder de las lecciones que dio en la década de 330, y está llena de alusiones a acontecimientos políticos particulares, así como de afirmaciones sobre la conducta política en general. Su *Ética a Nicómaco* se ocupa de la naturaleza de la *eudaimonía*, la «felicidad» o el «florecimiento humano». De su *Poética* —el primer tratado sistemático de la teoría literaria clásica— solo conservamos el primer libro, que analiza la tragedia, pero su influencia ha sido extraordinaria.

[Aristóteles], *Constitución de los atenienses* (*Athēnaîon Politeía*). Esta obra, que no fue publicada hasta 1891 (tras ser descubierta en un papiro adquirido por el British Museum en 1889), es la única que se conserva de las 158 constituciones de los estados griegos recopiladas bajo la dirección de Aristóteles. Redactada en la década de 320, consiste en una historia de la constitución ateniense hasta finales del siglo V, seguida por una descripción de su funcionamiento a lo largo del siglo IV. La sección histórica procede de otros autores anteriores, especialmente de los historiadores locales de Atenas conocidos como *atidógrafos*.

Arriano (h. 86-160 d.C.) Aunque nacido en Bitinia (Asia Menor), fue miembro del senado romano y legado de Roma en Capadocia, antes de retirarse a Atenas. Se presentaba a sí mismo como un segundo Jenofonte, y escribió sobre la caza y el arte de la guerra, además de una *Anábasis* de siete volúmenes sobre la conquista del imperio persa por parte de Alejandro Magno.

Ateneo de Náucratis (vivió h. 200 d.C.). De origen egipcio, compuso *El banquete de los eruditos* (*Deipnosophistaí*), en donde veintitantos invitados —algunos de

ellos con nombres de personajes reales— intercambian anécdotas y fragmentos de escritos anteriores. Su obra es valorada justamente por haber conservado numerosos fragmentos de textos perdidos.

Constitución de los atenienses: véase [**Aristóteles**] y **Oligarca**.

Demóstenes (384-322). Influyente político del siglo IV, y el más famoso de los oradores áticos. Desde finales de la década de 350 y hasta la batalla de Queronea en 337, Demóstenes acució a los atenienses a enfrentarse a la expansión de Macedonia bajo la mano de Filipo II. Uno de los ardides más persuasivos de sus discursos consistió en comparar la vida de los atenienses en el siglo IV con una presentación interesada de la de sus antecesores del siglo V.

Diodoro de Sicilia (activo entre el 60 y el 36 a.C.). Redactó una *Biblioteca histórica* en cuarenta volúmenes, en la que pretendía explicar, año por año, la historia tanto de Grecia como de Roma. La información sobre la Grecia del siglo V parece provenir de un historiador del siglo IV, Éforo de Cime; este organizaba su relato según criterios temáticos, y no cronológicos, y Diodoro tiende a incluir bajo el epígrafe de un solo año acontecimientos que se extendían a lo largo de varios (en XI, 60-61, por ejemplo, refleja casi toda una década en un solo año). En el mejor de los casos, reproduce por igual las virtudes y los defectos de las fuentes; pero en numerosas ocasiones trastroca las informaciones.

Eliano (h. 170-235 d.C.). Rétor griego, profesor de retórica en Roma, que publicó recopilaciones de fragmentos y anéctodas sobre varios temas, incluyendo la miscelánea histórica conocida como *Varia Historia*.

Esquilo (525/524-456/455). El trágico que dominó la escena ateniense en los primeros cuarenta años del siglo V. Sobreviven seis tragedias de Esquilo, entre ellas la única trilogía conservada (aun cuando en cada festival se representaban siempre tres tragedias): *La orestíada*, compuesta de *Agamenón*, *Las coéforas* (o «portadoras de ofrendas») y *Las Euménides*, que se representó en 458. *Los persas* es a la vez la tragedia griega más antigua de las conservadas (data de 472) y la única que se basa en hechos históricos recientes.

Esquines (h. 397-h. 322). Actor y político ateniense, conocido sobre todo por sus repetidos ataques contra Demóstenes en los tribunales, que finalmente fracasaron.

Eurípides (h. 480-407/406). El más joven de los tres grandes trágicos áticos, su primera participación en las Dionisias coincidió con la muerte de Esquilo. Se conservan dieciocho dramas completos; el primero es *Alcestis* y el último, compuesto en Macedonia el año de su muerte, *Las bacantes*. Sus obras exploran

temas como la relación entre hombres y mujeres (como en *Medea* o *Hipólito*), los mitos sobre el origen y la identidad de los atenienses (es el caso de *Erecteo* —hoy perdida— e *Ión*), y los horrores de la guerra (como en *Andrómaca*, *Hécuba* y *Las troyanas*).

Frontino (h. 40-103/104 d.C.). Destacado general y político bajo el imperio de los Flavios, que ilustró su tratado de estrategia militar, titulado *Stratagemata*, con ejemplos tomados de la historia de Grecia y Roma.

Helénicas: véase Jenofonte.

Helénicas de Oxirrinco (*Hellenica Oxyrhyncia*). Nombre dado a un papiro hallado en Oxirrinco en 1906 que contiene fragmentos de una narración histórica anónima, en la cual se trata de la historia de Grecia entre 410 y la Paz del Rey en 387/386.

Heródoto (h. 490-410). Padre de la historiografía griega. Nació en Halicarnaso, aunque residió en Turios desde su fundación. Su *Historia* narra la evolución de las guerras Médicas, precedida de una larga descripción del imperio persa; probablemente fue redactada durante la guerra del Peloponeso. Para más detalles, véanse las pp. 195-197.

Hesíodo (vivió h. 700). Poeta beocio, autor de los más antiguos poemas didácticos conservados, *Trabajos y días* y la *Teogonía*. Su nombre solía acompañar al de Homero en las referencias de los griegos posteriores, y sus textos tuvieron una influencia fundamental en la concepción helénica de los dioses.

Hipócrates. El más famoso de los médicos griegos, que dio nombre a la escuela «hipocrática». Se conoce como «corpus hipocrático» un amplio y heterogéneo conjunto de obras sobre cuestiones de medicina, redactadas durante los siglos V y IV.

Homero. Con este nombre se designó desde la Antigüedad al autor —o autores— de la *Ilíada*, la *Odisea* y otros varios poemas épicos. Estos textos pertenecen a una tradición oral que se remonta a la Edad del Bronce, y se ha generado una gran controversia sobre cuál fue la contribución exacta del poeta que redactó la versión en que los conocemos actualmente, o sobre cuándo vivió. De hecho, no hay acuerdo siquiera sobre si fue el mismo poeta el que dio la forma final a la *Ilíada* y la *Odisea*.

Hipérides (389-322). Político ateniense, enemigo acérrimo de Filipo II. En la Antigüedad fue muy apreciado como orador, pero su obra, aunque valiosa, solo se ha conservado fragmentariamente en diversos papiros.

Iseo (h. 420-h. 340). Logógrafo ateniense, maestro de Demóstenes, que se especializó en cuestiones de herencia. Se conservan once o doce de sus discursos. Entre los antiguos, tenía fama de «brujo y engañador».

Isócrates (436-338). Aun cuando no participó directamente en la asamblea de Atenas, los discursos escritos por Isócrates proporcionan un comentario muy relevante sobre la política ática del siglo IV, y era un maestro de retórica tan señero que fue atacado por Platón en el *Fedro*. Isócrates postulaba la colaboración de las diversas ciudades griegas, e instó a Filipo a que liderara una campaña de todas las ciudades griegas en contra de Persia.

Jenofonte (h. 430-h. 350). Historiador y militar griego. Escribió las *Recuerdos de Sócrates* (*Memorabilia*), en elogio del filósofo; una relación de la expedición de los mercenarios al corazón de Persia (*Anábasis*); las *Helénicas*, una historia de Grecia que parte del punto en que se detuvo Tucídides y se extiende hasta el año 362; y varias obras breves sobre Esparta y cuestiones militares o cinegéticas. Exiliado de Atenas por haber luchado en su contra en la batalla de Queronea (394), pasó cierto tiempo en Esparta, en una polis de la Élide y en Corinto, antes de regresar a la capital ática después de 362. Sus obras históricas combinan la minuciosidad y la perspicacia analítica con cierta parcialidad. En sus *Póroi* (*Los ingresos públicos*), escritos en la década de 350, aconseja a los atenienses sobre cómo mejorar su economía.

Licurgo (h. 390-325/324). Político ateniense, responsable de la hacienda pública de la ciudad durante más de una década, y autor de numerosos decretos. También participó activamente en la vida judicial, persiguiendo la corrupción, y su discurso *Contra Leócrates* es una de las exposiciones más claras de la idelogía de los ciudadanos de Atenas.

Lisias (459/458 o posterior-h. 380). Este famoso orador nació en Atenas, aunque de padre siracusano, y residió durante una temporada en Turios, antes de regresar a Atenas en 412 o 411. En tanto que meteco, no podía participar en la asamblea de la ciudad, pero muchos de sus discursos forenses tienen tonalidades políticas. En su *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios* disfraza con habilidad varios hechos inconvenientes para ensalzar a Atenas.

Menandro (quizá 344/343-292/291). Máximo representante de la «Comedia Nueva» ática, Menandro escribió más de cien obras. Aun cuando su influencia fue enorme en la Antigüedad y fue adaptado para la escena romana, solo tenemos conocimiento directo de sus obras gracias a algunos papiros descubiertos en el siglo XX.

Oligarca, el Viejo, *Constitución de los atenienses*. Opúsculo atribuido en la Antigüedad a Jenofonte, aunque difiere de este por su estilo. Las alusiones históricas permiten fecharlo entre 435 y 420, lo cual lo convierte en el más antiguo ejemplo conservado de prosa ática. El autor, denominado frecuentemente como «el viejo oligarca», explica las razones por las cuales la democracia ateniense pervive y es tan difícil de derrocar; parece estar dirigiéndose a oligarcas extranjeros. A pesar de que no contiene un análisis histórico extenso ni detallado, sí menciona mucha información que no se ha conservado en ninguna otra fuente.

Oxirrinco, historiador de: *véase* ***Helénicas de Oxirrinco***.

Pausanias (vivió h. 150 d.C.). Geógrafo, autor de una *Descripción de Grecia* en nueve libros, que describe las regiones central y sur de la Grecia continental. Su descripción de los monumentos artísticos se acompaña de información arqueológica y topográfica, así como de datos históricos generalmente muy fidedignos, extraídos de fuentes tanto orales como escritas.

Platón (h. 429-347). Discípulo privilegiado de Sócrates, Platón escribió numerosos textos sobre cuestiones filosóficas muy diversas, presentándolos en forma de diálogos; en ellos, Sócrates suele ser el protagonista principal, mientras que Platón no aparece. Algunos de los diálogos (*Critón*, *Fedón*) están ambientados en el contexto de la prisión de Sócrates, de cuyo discurso de defensa escribió Platón una versión propia (la *Apología*). Otros diálogos tratan de la naturaleza de las virtudes, como por ejemplo la valentía o la justicia. Su análisis del estado en *La república* y su detallado proyecto de la ciudad ideal en *Las leyes* han ejercido una gran influencia sobre la filosofía política.

Plutarco (h. 50-120 d.C.). Filósofo y biógrafo, nacido en Queronea (Beocia), que ejerció también de sacerdote en Delfos. Él mismo precisó que sus *Vidas paralelas* —de las que conservamos veintitrés parejas, formadas habitualmente por un personaje griego y uno romano— no son históricas, ya que está más interesado en el carácter que en el análisis de acontecimientos. Sin embargo, al poseer Plutarco una vasta cultura, sus *Vidas* son una importante fuente de información. La mayoría de griegos biografiados en ellas vivieron en los siglos V y IV.

Polibio (h. 200-h. 118). Nacido en Megalópolis, Polibio había desarrollado una función importante en la resistencia frente a Roma, antes de ser conducido a ella como prisionero. En Roma escribió una historia de la expansión del imperio romano desde la primera guerra Púnica hasta su propio tiempo, de la cual conservamos una parte sustancial. La obra es singular por su minuciosidad y fidelidad a los hechos, la agudeza de su análisis y la crítica de los historiadores precedentes.

Polieno (vivió h. 160 d.C.). Retórico macedonio que dedicó una excerta de tácticas militares —los *Stratagemata*— a los emperadores Marco Aurelio y Lucio Vero.

Posidipo (activo h. 290). Escritor de la «Comedia Nueva», cuya obra se conserva solo fragmentariamente, pero fue adaptada por los comediógrafos latinos.

Simónides (vivió h. 500). Escritor de epigramas celebratorios y elegíacos (que conservamos en parte), así como de epinicios y poemas escritos para su representación coral (hoy perdidos). Se le recuerda sobre todo por sus epigramas en conmemoración de la victoria de Grecia en las guerras Médicas. Recientemente se han descubierto algunos fragmentos de papiro que contendrían una obra mayor, una «epopeya breve» sobre el triunfo griego en Platea.

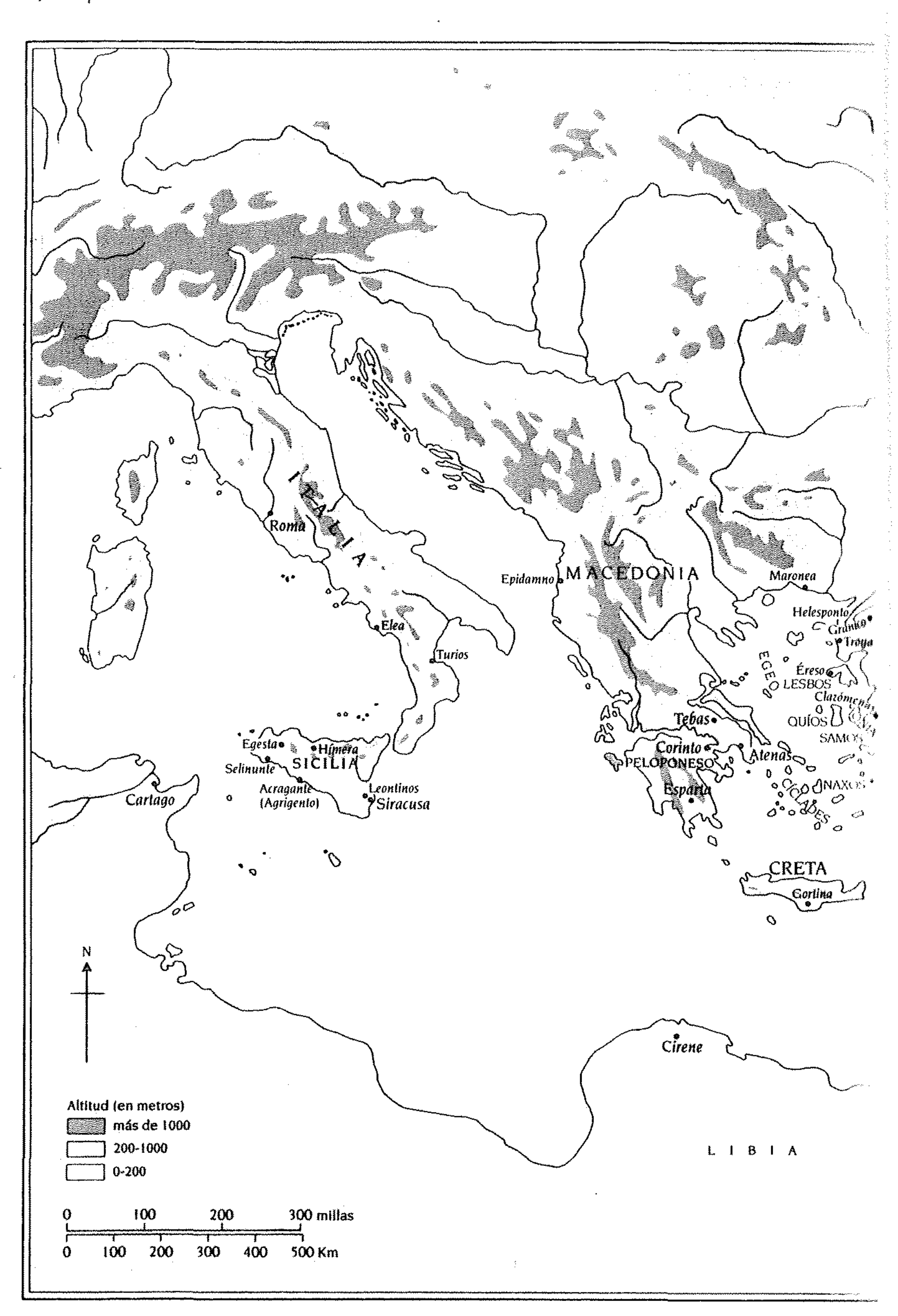
Sófocles (h. 496-406). Trágico ateniense; su primera tragedia fue representada en 468 y la última, en el año de su muerte. Venció en las Dionisias con más frecuencia que Esquilo o Eurípides, y entre sus obras triunfadoras se encuentran tres de las que conservamos (*Antígona*, *Filoctetes* y *Edipo en Colono*); sin embargo, la más reputada, *Edipo rey*, no logró el primer premio.

Teofrasto de Éreso (h. 371-287). Sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo ateniense. Entre sus varias obras conservadas (sobre las plantas o las rocas, por ejemplo), resulta de especial utilidad para los historiadores su colección de *Caracteres*, donde refleja una perspicaz observación de la sociedad, que se ha convertido en una fuente esencial para el estudio de la vida social en Atenas.

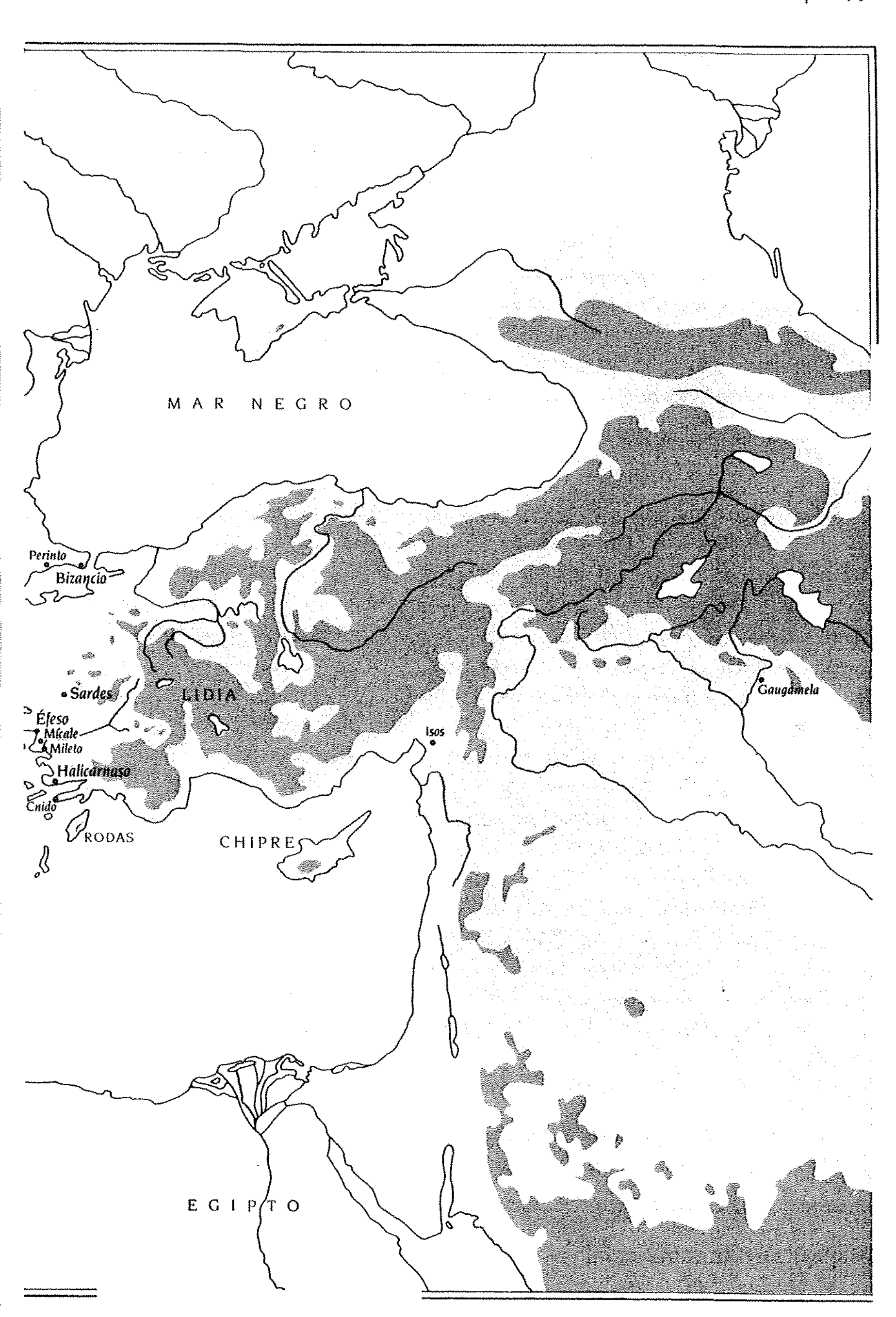
Tirteo (mediados del s. VII a.C.). Poeta espartano del cual perviven fragmentos de textos patrióticos y belicosos.

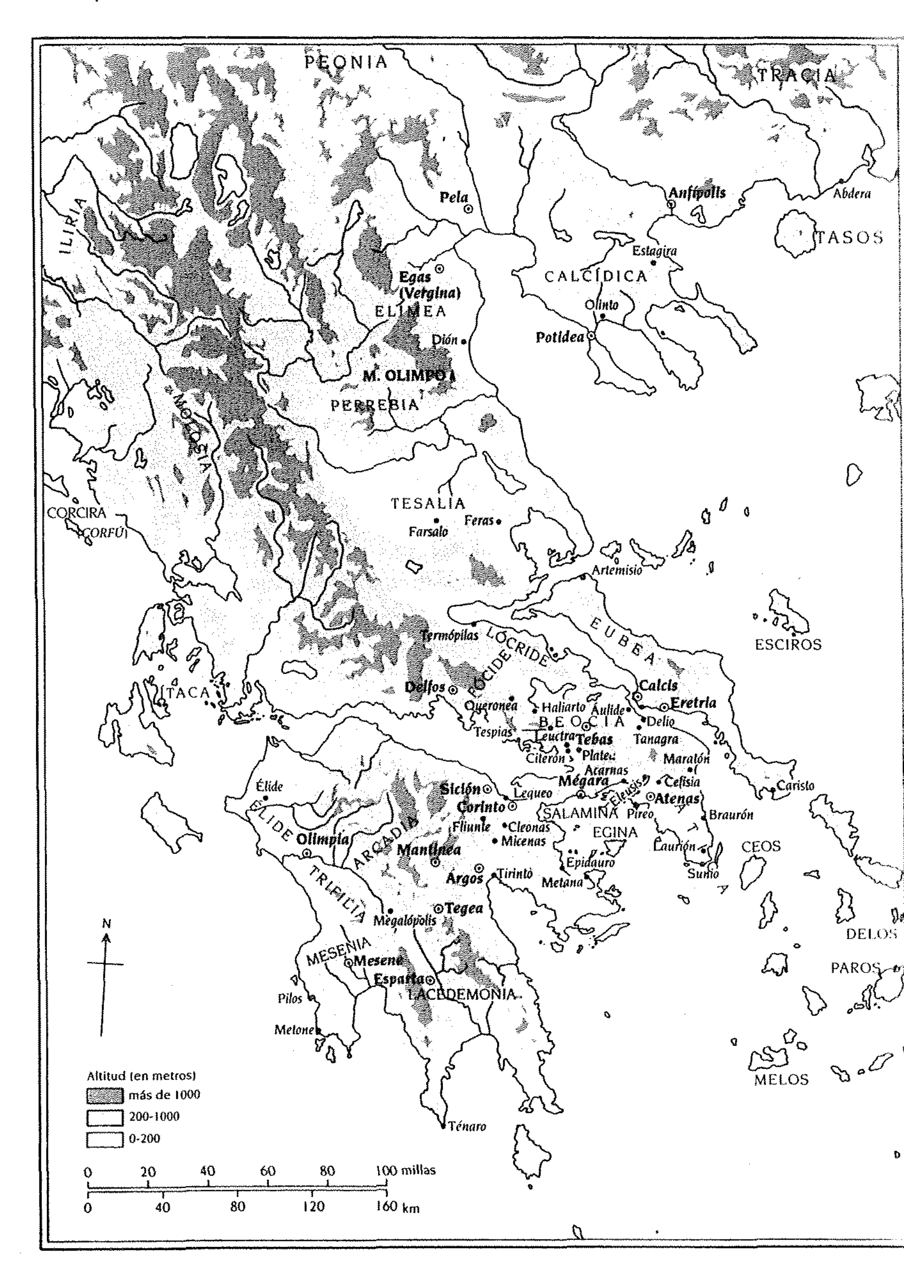
Tucídides (h. 455-h. 400). Ateniense de linaje aristocrático, con importantes conexiones en Tracia, cuya *Historia de la guerra del Peloponeso* (en ocho libros, incompleta), y especialmente su relato de lo acontecido entre las guerras Médicas y aquella, forma la espina dorsal de todas las historias posteriores sobre este periodo de la historia griega. Véanse las pp. 208-210 de este libro.

Mapas



Mapa 1. El mundo griego


MAR NEGRO
Perinto
Bizancio
Sardes
LIDIA
Éfeso
Mícale
Mileto
Halicarnaso
Cnido
RODAS
CHIPRE
Isos
Gaugamela
EGIPTO



Mapa 2. Grecia continental

Índice de láminas

Mapas

Lista de colaboradores

James Davidson es profesor adjunto de Historia Antigua en el Birbeck College de Londres, y autor de *Courtesans and Fishcakes: the Consuming Passions of Classical Athens* (1997) y *One Mykonos* (1999).

Lisa Kallet es profesora de Historia Antigua en la Universidad de Austin (Tejas), y ha publicado *Money, Expense and Naval Power in Thucydides» History 1-5.24* (1993).

Paul Millett es profesor de Historia Antigua en la Universidad de Cambridge y miembro del Downing College. Es autor de *Lending and Borrowing in Ancient Athens* (1991).

Josiah Ober ocupa la cátedra David Magie de Historia Antigua en la Universidad de Princeton, y ha publicado *Fortress Attica: Defense of the Athenian Land Frontier, 404-322 BC* (1985), *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People* (1989), *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (1996) y *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (1998).

Robin Osborne es catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Oxford y miembro del Corpus Christi College. Es autor de *Demos: the Discovery of Classical Attika* (1985), *Classical Landscape with Figures: the Ancient Greek City and its Countryside* (1987), *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.* (1996; Crítica, 1998) y *Archaic and Classical Greek Art* (1998).

Rosalind Thomas es profesora adjunta de Historia en el Royal Holloway College de la Universidad de Londres, y ha publicado *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (1989), *Literacy and Orality in Ancient Greece* (1992) y *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion* (2000).

Hans van Wees es profesor de Historia Antigua en el University College de Londres, y autor de *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History* (1992) y *Greek Warfare: Myths and Realities* (2000).

Índice alfabético

Índice